

N. S. a. XXXII n. 1

GENNAIO - GIUGNO 1979

SICVLORVM GYMNASIVM

**RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA**



**FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITA DI CATANIA**

1979

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Comitato direttivo:

Prof. FRANCESCO BRANCIFORTI, MARISA BULCHERONI, MARIANO CRISTALDI
GIUSEPPE GIARRIZZO, MARIO MAZZA, NICOLA MINEO

Redazione:

Prof. ROSARIO ANASTASI, SALVATORE PRICOCO, MARIA DORA SPADARO

N. S. a. XXXII n. 1

GENNAIO - GIUGNO 1979

SOMMARIO

SAGGI

G. DE SENSI SESTITO, <i>Correnti, leaders e politica estera in Atene (400-395 a.C.)</i>	pag. 1
F. M. PONTANI, <i>Mali culices</i>	» 43
S. PRICOCO, <i>Motivi polemici e prospettive classicistiche nel De viris inlustribus di Girolamo</i>	» 69
L. MONTONERI, <i>L'ideale della grecità classica nelle hegeliane Theologische Jugendschriften</i>	» 101
C. GALZIO, <i>Per un profilo unitario della cultura letteraria venezuelana</i>	» 149
G. DOLEI, <i>Dalla cronaca alla poesia della realtà: gli esordi di H. Kipphardt romanziere</i>	» 173

NOTE E DISCUSSIONI

F. ROMANO, <i>Esperienza e ragione in Democrito</i>	» 199
L. PAGANELLI, <i>Πλοῦτος in Eur. Cycl. 316</i>	» 217
G. ESPOSITO VULGO GIGANTE, <i>Motivi omerici nel romanzo di Teodoro Prodromo</i>	» 223
A. PIOLETTI, <i>Cavalleria e racconto popolare nel Contes del Graal di Chrétien de Troyes</i>	» 243
P. MANGANARO, <i>Hegel e i suoi carteggi</i>	» 261
G. BARONE, <i>Per una storia della bonifica integrale nel Mezzogiorno fra le due guerre</i>	» 299

CORRENTI, LEADERS E POLITICA ESTERA IN ATENE (400-395 A. C.)

Nell'agosto del 395 a. C., con voto unanime, l'assemblea ateniese accoglieva, su proposta di Trasibulo, la richiesta tebana di soccorsi contro Sparta¹ e stipulava coi Beoti un trattato di alleanza difensiva². Numerosi studiosi hanno visto in queste deliberazioni il primo atto veramente ostile di Atene contro Sparta dopo la conclusione della guerra del Peloponneso e concordano nel ritenere che « negli anni 404-395 Atene fu la tributaria e la vassalla, generalmente docile, di Sparta »³. E molti di essi, men-

¹ Xen. *Hell.* III 5, 16: τῶν δ' Ἀθηναίων πάμπολλοι μὲν συνηγόρευον, πάντες δ' ἐψηφίσαντο βοηθεῖν αὐτοῖς.

² IG II², 1, 114; Syll.³ 122; Tod, *Gr. Hist. Inscr.*, II, 101; Bengtson, *Vertr.*, p. 168, n. 223. Sul carattere « strictement défensive » della *symmachia* con i Beoti ha insistito particolarmente, per giustificare l'unanimità del voto ateniese, P. Cloché, *Les conflits politiques et sociaux à Athènes pendant la guerre Corinthienne (395-387 avant J.-C.)*, « REA » XXXI (1919), p. 165; I d., *La politique étrangère d'Athènes de 404 à 338 avant J.-C.*, Paris 1934, p. 15; I d., *La démocratie Athénienne*, Paris 1951, p. 283. Pur riconoscendo il carattere difensivo dell'alleanza, fa rilevare che essa equivaleva comunque ad una vera e propria dichiarazione di guerra a Sparta, dal momento che Lisandro era già in Beozia all'epoca della sua stipula, S. Accame, *L'imperialismo ateniese all'inizio del secolo IV a.C. e la crisi della Polis*, Napoli 1966 (seconda ed., notevolmente ampliata, di *Ricerche intorno alla guerra corinzia*, Napoli 1951), p. 130. Cfr., anche, J. A. O. Larsen, *Greek federal States*, Oxford 1968, p. 159. Sulle ragioni dell'unanimità del voto ateniese v. ancora *infra*, p. 23.

³ La frase è in G. Barbieri, *Conone*, Roma 1955, p. 136, ma è una puntuale traduzione di quella usata da Cloché, *La pol. étr.* (cit.), p. 2; ma v. anche pp. 9-12; si tratta di una valutazione che l'A. aveva già espresso

tre adducono l'ufficiale sconfessione di Demeneto, decisa dagli Ateniesi nell'estate del 396⁴, come prova che ancora a questa data Atene rispettava lealmente la *symmachia* con Sparta, attribuiscono ad iniziative isolate dei democratici estremisti e bellicisti quei pochi fatti di attività antispartana che le fonti ricordino per gli anni anteriori⁵.

Tale interpretazione dà adito, però, a diverse perplessità. Se la politica ateniese fosse stata vassalla di Sparta fino all'estate del 395, come giustificare il fatto che Atene, un anno prima, si era rifiutata di fornire truppe ad Agesilao per la spedizione in Asia?⁶ E come spiegare il comportamento della bulé ateniese nell'estate del 396, allorché, sebbene fosse stata informata, sia pure in segreto, dell'intenzione di Demeneto di raggiungere Conone con una trireme⁷, non si era affatto opposta subito all'espleta-

in *Les conflits* (cit.), p. 157 e che ribadi in *La démocratie* (cit.), p. 282. Analoga valutazione hanno espresso più di recente Accame, cit., p. 134; D. Kagan, *The economic Origins of the Corinthian War*, «PdP» XVI (1961), p. 324 ss. ed ancora S. Perlman, *The Causes and the Outbreak of the Corinthian War*, «CQ» XIV (1964), p. 68; Id., *Athenian Democracy and the Revival of imperialistic Expansion at the Beginning of the Fourth Century B.C.*, «CPh» LXIII (1968), p. 259; questo studioso però individua la prima rottura con Sparta già nel rifiuto ateniese di fornire truppe ad Agesilao nel 396 a.C. (v. *infra*, p.).

⁴ *Hell. Oxyrh.* I 1 (v. *infra*, p. 2 ss.). Cfr., ad es. Cloché, *La restauration démocratique à Athènes en 403 avant J.-C.*, Paris 1915, p. 12; Id., *Les conflits*, cit., p. 157; Id., *La démocratie*, cit., p. 282; Beloch, *Gr. Gesch.*² III, 1, p. 66; Barbieri, cit., p. 162; Kagan, cit., p. 324 s. La datazione dell'episodio all'estate del 396 è condivisa da tutti gli editori ed i commentatori del testo di Ossirinco.

⁵ Cfr., ad es., Beloch, *Gr. Gesch.*² III, 1, p. 65; Barbieri, cit., p. 88 e 163 ss.; R. Sealey, *Callistratos of Aphidna and his Contemporaries*, «Historia» V (1956), p. 179; Kagan, cit., p. 326 s.; I.A.F. Bruce, *Athenian foreign Policy in 396-395 B.C.*, «CJ» LVIII (1963), p. 290 e 292; Id., *An Historical Commentary on the «Hellenica Oxyrhynchia»*, Cambridge 1967, p. 57; G. Bonamente, *Studio sulle Elleniche di Ossirinco*, Perugia 1973, p. 61 e *passim*.

⁶ Paus. III 9, 2. V. *infra* p. 13.

⁷ *Hell. Oxyrh.* I 1. L'episodio era già noto da Eschin. II 78.

mento di tale missione? Ancora, come giustificare l'invio al re di Persia ancora prima, nel 397, di una regolare ambasceria ateniese? ⁸ Infine, se fosse vero che la guerra contro Sparta era caldeggiata solo dagli estremisti radicali, come mai nel 395 a parlare in favore della alleanza coi Beoti, in pratica in favore della guerra contro Sparta, fu invece colui che viene generalmente indicato come il capo dei moderati, cioè Trasibulo? ⁹.

Nel tentativo di trovare una risposta a questi interrogativi dobbiamo riesaminare criticamente i dati su cui tale interpretazione poggia, occupandoci, in via preliminare, dell'esatta identificazione dei gruppi politici operanti in Atene e del loro reale atteggiamento nei confronti di Sparta e della Persia nel corso degli anni che precedettero lo scoppio della guerra corinzia.

* * *

E' noto che l'episodio di Demeneto, con cui inizia il primo dei frammenti londinesi delle *Elleniche* di Ossirinco, è il principale testo da cui si possano attingere indicazioni per individuare i gruppi politici operanti in Atene alla vigilia della guerra di Corinto. Proprio perché è fondamentale per il problema che intendiamo affrontare, non sarà superfluo ricordarne per sommi capi il contenuto.

Riferisce l'anonimo autore ¹⁰ che, quando Demeneto salpò dal

⁸ *Hell. Oxyrh.* I 2. V. *infra* p. 13 s.

⁹ *Xen. Hell.* III 5, 16.

¹⁰ Un'ottima messa a punto dell'annoso problema dell'identificazione dell'autore, di volta in volta indicato in Teopompo, Eforo, Cratippo, Androzio, Daimaco, è ora offerta da H. R. Breitenbach, in *R.E.s.v. Hellenika Oxyrhynchia, Suppl.* XII (1970), coll. 410-421, con ampia e ragionata rassegna della bibliografia relativa. L'esame accurato degli argomenti a favore e contro ciascuna ipotesi porta l'A. a concludere, raccogliendo un suggerimento del Bloch, che una identificazione assolutamente sicura non è possibile e che è quindi opportuno considerarlo semplicemente un Anonimo. Più rapido esame del problema ed analoga conclusione anche in Bonamente, cit., p. 13-19.

Per indicare l'Anonimo utilizzeremo la consueta sigla P.

Pireo, con una trireme, diretto da Conone, dopo averne informato in segreto, a quanto si diceva, la *bulé* (κοινωσάμενο[ς ἐν] ἀπορήτῳ τῇ βουλῇ), provocarono nella città un tumulto quelli tra gli Ateniesi che erano γνωστοί καὶ χαρίεντες, protestando che si sarebbe data esca ad una guerra con Sparta; allarmati dal tumulto, i *buleuti* convocarono l'assemblea (τον δῆμον) fingendo di non aver avuto parte alcuna nella faccenda (οὐδὲν προσποιούμενοι μετερχέσθαι τοῦ πράγματος e nel corso dell'assemblea presero la parola οἱ τε περὶ Θορασόβουλον καὶ Αἴσιμον καὶ Ἄνυτον per sottolineare il grave pericolo che correva la città, se non fosse stata scagionata dalla responsabilità del fatto. Prosegue a questo punto col dire che degli Ateniesi οἱ μὲν ἐπιεικεῖς καὶ τὰς οὐσίας ἔχοντες erano soddisfatti della situazione presente (ἔσπερον τὰ παρόντα)¹¹, mentre (οὐδὲ) οἱ πολλοὶ καὶ δημοτικοὶ si lasciano convincere, poiché in quel momento temevano la guerra (τότε μὲν αἰσθηθέντες ἐπείσθησαν τοῖς συμβουλευούσι). Così fu informato l'armista spartano in Eginia, Milone, che poteva punire Demeneto in quanto egli aveva agito senza l'approvazione della *polis* ὥς οὐ μεία της πολέως ταῦτα πεποιηκότα)¹². Date queste notizie, P annota che già da tempo (ἐμπροσθεν) era cominciata una certa attività antilacedemone, concretizzatasi nell'invio di armi e marinai a Conone e di ambasciatori (πρέσβεις) al re di Persia, poi catturati dal navarca Farace, mandati a Sparta e qui messi a morte, e precisa che promotori di queste iniziative erano stati οἱ περὶ τὸν Ἐπικράτη καὶ Κέφαλον¹³.

Questa pagina di storia ateniese prospetta al lettore, come si

¹¹ È questa l'interpretazione corrente di τὰ παρόντα, in ovvio riferimento allo stato di pace esistente, adottata dai diversi commentatori del testo. Da respingere sembra quella che ne ha dato M. Gigante, *Le Elleniche di Ossirinco*, Roma 1949, p. XVIII, nel senso di « torbida situazione ». Cfr., per tutti, Bruce, *Commentary*, cit., p. 53; Bonamente, cit., p. 61.

¹² *Hell. Oxyrh.* I 1-3.

¹³ *Hell. Oxyrh.* II 1-2.

vede, le reazioni divergenti dei gruppi politici operanti in Atene nel 396 di fronte all'operato di Demeneto. Nelle espressioni in essa utilizzate da P molti studiosi, a cominciare dagli stessi Grenfell e Hunt, primi editori del testo, fino al Bruce ed al Breitenbach, che si sono occupati delle Elleniche di Ossirinco in anni più recenti, hanno ravvisato la menzione di tre distinti « partiti »¹⁴: quello dei *gnōrimoi kai charientes*, da assimilare a coloro che poco oltre sono definiti *oi epieikeis kai tas ousias echontes*¹⁵, i quali costituirebbero il « partito » dei notabili, il « partito » oligarchico; quello dei *polloī kai dēmotikoi*, il quale dovrebbe essere il « partito » bellicista, democratico-radicale, rispetto al quale coloro che sono indicati con la perifrasi *oi peri ton Epikratē*

¹⁴ È ben noto, ed è stato spesso ribadito da studiosi moderni, che in Atene e in genere nel mondo antico non esisteva alcuna istituzione paragonabile al moderno « partito », ed anche sull'uso non appropriato di questo termine per distinguere le tendenze generalizzate di opinioni politiche hanno richiamato l'attenzione in molti. Cfr., ad esempio, L. Pearson, *Party Politics and Free Speech in Democratic Athens*, « Greece and Rome » VII (1937), p.41 ss.; O. Reverdin, *Remarques sur la vie politique d'Athènes au Ve siècle*, « Mus. Helv. » II (1945), p.201 s. e ora W.R. Connor, *The new Politicians of fifth-century Athens*, Princeton 1971, p.5 ss. Sulle sostanziali differenze fra i gruppi politici ateniesi del IV sec. a.C. e i moderni partiti ha anche insistito S. Perlman, *The Politicians in the Athenian Democracy of the fourth Century B.C.*, « Athenaeum », n.s. XLI (1963), p.350. Pur tuttavia il termine « partito » ha trovato e trova ancora larga utilizzazione tra gli studiosi di storia greca, sia pure in un significato molto lato e spesso anche come sinonimo di gruppo politico o di fazione. Ad esso qui faremo ricorso solo quando si tratta di riportare le tesi di quegli studiosi che lo hanno normalmente utilizzato.

¹⁵ Tale identificazione, sostenuta a suo tempo da E. Meyer, *Theopomp's Hellenika*, Halle 1909, p.49, è stata generalmente accolta. Cfr., ora, Bruce, *Commentary*, cit., p.53; Breitenbach, cit., col.390; Bonamente, cit., p.61. È stata invece rifiutata da L. Pareti, *Cratippo e le Elleniche di Oxyrhynchos*, in *Studi minori di Storia Antica*, II, Roma 1961, p.354, secondo il quale i due termini alludono rispettivamente ai conservatori e ai moderati. Questa è la tesi accolta da C. Pecorella Longo, « Eterie » e gruppi politici nell'Atene del IV sec. a.C., Firenze 1971, p.53 n. 3.

kai Kephalon rappresenterebbero il gruppo dirigente, o, come propone il Bruce¹⁶, l'ala più estremista; ed, infine, intermedio fra questi due, il « partito » democratico-moderato, che sarebbe quello indicato con l'espressione *oi peri ton Thrasyboulon kai Aisimon kai Anyton*¹⁷. Sostanzialmente analoga è anche l'identificazione dei tre gruppi politici, rispettivamente aristocratico, radicale e moderato, in Bonamente, il quale, però, a differenza degli altri, non vede alcun rapporto tra *oi polloi kai dēmotikoi* e le posizioni dei radicali Epicrate e Cefalo, sicché dà all'espressione il generico valore di « massa popolare non esprimente un preciso orientamento politico »¹⁸.

Non sono mancate, tuttavia, interpretazioni più marcatamente divergenti. Ad esempio il Cloché individuava nei termini usati da P in questo passo, più che dei gruppi politici veri e propri, delle classi sociali, sicché identificava i *gnōrimoi kai charientes* con gli elementi più ricchi della popolazione ateniese, in gran parte gli stessi che sotto l'oligarchia rientravano nel corpo pri-

¹⁶ Bruce, *Athen. for. Policy*, cit., p. 290; *Commentary*, cit., pp. 51-54.

¹⁷ Cfr. B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, V, London 1908, p. 200 ss.; Meyer, cit., p. 49 s.; Gigante, cit., p. XVIII (il quale comunque definisce Trasibulo Esimo e Anito esponenti dell'estrema democrazia); Kagan, cit., p. 325 ss.; I. A. F. Bruce, *The political Terminology of the Oxyrhynchus Historian*, « *Emerita* » XXX (1962), p. 64 ss.; Id., *Athen. for. Policy*, cit., p. 290; Id., *Commentary*, cit., pp. 52-54; S. Perlman, *The Causes*, cit., p. 66 s. (egli parla nel testo di due « party », quello dei *gnōrimoi* e quello dei *demotilekoi*, ma nella n. 1 di p. 67 precisa che i democratici moderati di Trasibulo costituivano « a third group » intermedio tra i primi due); Breitenbach, *Hell. Oxyrh.*, cit., col. 390. Questa distinzione in tre « partiti » è inoltre presente in Barbieri (cit., pp. 88, 90, 162 ss., 172 e *passim*) il quale, senza entrare nel merito della terminologia politica di P, parla sempre di « partito radical-democratico » per il gruppo di Cefalo, di « partito democratico moderato » per il gruppo di Trasibulo, e di oligarchici in riferimento ai *gnōrimoi*. Così, implicitamente, già Beloch, *Gr. Gesch.*² III, 1, pp. 56-57, il quale stabiliva una netta distinzione fra la posizione « lealista » verso Sparta del « governo » ateniese e quella fieramente antispertana dell'« opposizione », rappresentata dall'ala radicale della democrazia e capeggiata da Epicrate e Cefalo.

¹⁸ Bonamente, cit., p. 61 e n. 2.

vilegiato dei Tremila¹⁹, e i *polloī kai dēmotikoi* con i poveri, le masse popolari, che a suo avviso difficilmente avrebbero formato un partito omogeneo, ma includevano sia gli ardenti partigiani della guerra, sia i numerosi cittadini favorevoli solo ad una guerra di liberazione stretta e limitata²⁰. E pur senza parlare espressamente di tre distinti « partiti », egli veniva poi a sottintenderli in pratica allorché distingueva nella popolazione dell'Attica, verso il 395 a. C., tre diversi atteggiamenti nei confronti della guerra: quello dei democratici ardentemente bellicisti, quello dei democratici moderati (in gran parte ex-teramenisti) e quello dei *gnōrimoi*, dei ricchi, ardentemente desiderosi di mantenere la pace e in gran parte ancora laconofili²¹.

In anni meno lontani il Sealey²², invece, ha ravvisato nel testo in esame l'indicazione di due gruppi politici, quello capeggiato da Trasibulo e quello capeggiato da Cefalo, e di due classi sociali, quella dei *gnōrimoi/epieikeis*, soddisfatti della situazione presente, e quella dei *polloī kai dēmotikoi*, favorevoli a misure ostili contro Sparta; e pur escludendo che ci fosse identità fra i due gruppi politici e le due classi sociali, lo studioso afferma tuttavia che il testo di Ossirinco è da intendere nel senso che la politica del gruppo di Trasibulo trovava rispondenza e supporto in determinate classi (cioè tra i *gnōrimoi*), mentre il gruppo di Cefalo incitava alla guerra contro Sparta certe altre classi (cioè i *polloī kai dēmotikoi*).

¹⁹ Cloché, *Les conflits*, cit., p. 157 ss. Così anche Pareti, cit., p. 356.

²⁰ Cloché, *Les conflits*, cit., p. 160 ss e n. 5 di p. 161.

²¹ Cloché, *Les conflits*, cit., p. 163 s. Ma che nel 396 non c'era più alcun partito filolaconico ha dimostrato Bruce, *Athen. for. Policy*, cit., p. 289 ss. e *Commentary*, cit., p. 52.

²² Sealey, cit., p. 179 s. La sua tesi è sostanzialmente accolta dalla Pecorella Longo, cit., p. 53 n. 3, secondo la quale il termine *gnōrimoi* sarebbe usato da P in una accezione molto ampia, tale da comprendere « tanto gli ex-oligarchici, quanto i moderati (anche democratici), quanto in genere i benpensanti, tutti coloro insomma che si opponevano a οἱ πολλοὶ καὶ δημοτικοὶ non tanto dal punto di vista politico quanto dal punto di vista sociale... ».

Più di recente il Seager²³ è addirittura giunto a negare un qualsivoglia significato sociale e politico ai termini usati da P: all'espressione *oi gnōrimoi kai charientes* dà il valore di « tous les honnêtes gens » ovvero « all thinking people » e, parimenti, a quella *oi polloi kai dēmotikoi* il significato di « massa di popolo »; afferma che è errato parlare di Trasibulo, Esimo e Anito come di portavoci politici di un gruppo: essi non sarebbero che tre di un gran numero di Ateniesi che in quella determinata assemblea si trovarono concordi nel condannare l'iniziativa di Demeneto; né essi sarebbero da contrapporre ad Epicrate e Cefalo, presunti esponenti dei democratici radicali, in quanto rappresentanti dei moderati: la sola differenza che, secondo il Seager, P avrebbe inteso stabilire fra i due gruppi sarebbe questa, che mentre Epicrate e Cefalo e altri loro associati desideravano provocare una guerra con Sparta per loro fini privati, Trasibulo, Esimo ed Anito erano riluttanti a farlo perché consideravano Atene ancora impreparata a sostenerla.

Lasciando momentaneamente da parte le due espressioni *oi peri ton...* sulle quali toneremo presto, cerchiamo anzitutto di stabilire quale sia il valore più esatto da attribuire ai due gruppi di termini dalla accezione chiaramente più generale che P ha utilizzato nella pagina in questione, *oi gnōrimoi kai charientes* da una parte, *oi polloi kai dēmotikoi* dall'altra. Delle interpretazioni proposte per questi due gruppi di termini l'ultima, quella estremamente generica e vaga del Seager, sembra da scartare subito: malgrado una certa fluidità del lessico politico greco, determinati termini, proprio perché abituali e comuni al linguaggio storico-pubblicistico, sono pur sempre nettamente riconoscibili quali vocaboli che, per uso corrente, designano dei ceti sociali esprimenti a loro volta, in una certa misura, un dato orientamento e comportamento politico. E tale è senza dubbio il caso di termini quali *gnōrimoi* e *dēmotikoi*, i quali, spessissimo usati in diretta opposizione l'uno all'altro, in questa stessa forma oppu-

²³ R. Seager, *Thrasybulus, Conon and Athenian Imperialism*, 396-386 B.C., « JHS » LXXXVII (1967), pp. 95-96.

re, come nel testo di Ossirinco, rispettivamente associati ad altri termini che li precisano ulteriormente, o, come in altri casi ancora, perfino sostituiti da termini più o meno affini²⁴, ricorrono con estrema frequenza nelle fonti antiche per designare rispettivamente gli aristocratici, i notabili e i popolari, gli umili. E il significato sociale di questi due gruppi di termini è difficilmente scindibile da quello politico in quanto, se è pur vero che espressioni del tipo *gnōrimoi* e simili da una parte, *dēmotikoi* e s. dall'altra ricorrono normalmente per designare in senso lato le due principali categorie sociali di cittadini, con implicito riferimento alla condizione socio-economica di ciascuna di esse, è vero altresì che le medesime formule, appunto per questa loro netta e pregnante caratterizzazione socio-economica, sono appunto quelle più frequentemente ricorrenti nella terminologia giuspubblicistica greca per indicare i due contrapposti orientamenti po-

²⁴ Espressioni equivalenti a οἱ γνώριμοι (che ricorre spesso anche nella forma superlativa οἱ γνωριμότατοι) sono: οἱ βέλτιστοι (opp. βελτίονες), χρηστοί, ἐπιεικείς, χαρίεντες (opp. χαριέστατοι), γενναῖοι, ἄριστοι, κτλ., le quali indicano tutte uno *status* sociale elevato; secondo Bruce, *The pol. Terminology*, cit., p. 64, l'uso di queste formule potrebbe riflettere, negli scrittori che le utilizzano, una certa simpatia per il ceto aristocratico. Questo ceto può anche essere definito come οἱ πλούσιοι, οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες in termini di ricchezza, come οἱ ὀλίγοι in termini numerici, οἱ δύναντοι (οἱ δυνατώτατοι) in termini di potere, infine οἱ ολιγαρχικοί in termini più strettamente politici. La varietà dei termini per le espressioni equivalenti a οἱ δημοτικοί è minore, ma copre il medesimo spettro di accezioni, sicché possiamo trovare rispettivamente οἱ χείρονες (οἱ χείρους), πονηροί, δημόται in riferimento allo *status*, οἱ πενήτες in riferimento alla condizione economica, οἱ πολλοί, πλέονες (οἱ πλῆθος) in riferimento al numero, οἱ δημοκρατικοί in relazione al concetto politico di « democrazia ». Sull'uso di questa terminologia, oltre il qui citato lavoro del Bruce, si vedano le notevoli osservazioni di G. E. M. De Ste. Croix, *The Character of the Athenian Empire (III: Democracy and Oligarchy)*, « Historia » III (1954), p. 21 ss., che riguardano anche le diverse accezioni con cui ricorre, a seconda dei contesti, il termine δῆμος. Cfr. anche Pecorella Longo, cit., p. 53 n. 1.

litici più comuni nel mondo greco, cioè quello oligarchico e quello democratico ²⁵.

Queste osservazioni, se valide, oltre che contro l'interpretazione estremamente generica dei due gruppi di termini data dal Seager ²⁶, valgono anche contro l'interpretazione solo sociale di essi ²⁷, quale è quella sostenuta dal Sealey, che li contrappone nettamente alle due espressioni *oi peri ton deina*, alle quali soltanto attribuisce valore più propriamente politico. Vale anche la pena di far rilevare che, qualora si accettasse l'interpretazione del Sealey, si verrebbe implicitamente ad ammettere che, a parte i gruppi politici da lui indicati, tutti di orientamento de-

²⁵ Per constatare la frequenza con cui ad es. Aristotele, in contesti di trattazione politica, fa uso di questi due gruppi di termini o di altri strettamente affini, in contrapposizione reciproca, per indicare rispettivamente gli oligarchici e i democratici, basta consultare H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Graz², 1955, s. v. γνῶριμος e s. v. δημοτικός.

Secondo il De Ste. Croix, *The Character*, cit., p. 21 ss. e Karl Marx *and the History of Classical Antiquity*, «Arethusa» VIII (1975), ora in M. Vegetti (a cura di), *Marxismo e Società Antica*, Milano 1977, p. 299 (trad. it.), Aristotele non solo utilizza lo *status* economico per la classificazione dei cittadini in diverse categorie, ma anche considera i fattori economici alla base dei partiti politici. Che da fattori economici e sociali dipendeva nella maggior parte dei casi la distinzione della popolazione libera di una città in oligarchici e democratici è stato anche ribadito da Bruce, *The polit. Terminology*, cit., p. 63. Per quanto riguarda invece l'estrazione sociale dei diversi uomini politici ateniesi del IV sec., ha sostenuto il Perlman, *The Politicians*, cit., p. 334 ss. che quasi tutti risultano appartenenti alla medesima classe sociale (middle o upper middle) e che pertanto le divergenze di opinione tra di essi non era basata su divergenti ideologie sociali ed economiche.

²⁶ V. *supra*, p. 5.

²⁷ O di uno solo di essi, come in Bonamente (v. *supra*, p. 4 e n. 18), il quale attribuisce significato politico ai termini *gnorimoi/epieikeis*, ma lo esclude per *polloï kai demotikoi*, non tenendo conto del fatto che nel testo i due gruppi di termini sono direttamente contrapposti l'uno all'altro con πὲν ... δέ, il che impone di attribuire ad entrambi il medesimo valore (su ciò v. ancora *infra* p. 8 e n. 35).

mocratico ²⁸, non esistesse più in Atene alcun gruppo politico di tendenza oligarchica e che persino gli ex-Tremila, coinvolti nell'ancora recente esperienza oligarchica, figurassero ormai tra coloro che appoggiavano la politica del democratico, anche se moderato, Trasibulo.

Tornando, dunque, al significato dei termini *gnōrimoi* e *dēmotikoi* nel nostro testo, ci sembra che, data l'accezione politica con cui essi sono normalmente usati e dato il contesto in cui nel nostro caso ricorrono, non possa che essere, rispettivamente, di « oligarchici » e « democratici », significato che solo in parte coincide con quello difeso dal primo e più folto gruppo di studiosi. Resta, infatti, da precisare quale sia la collocazione da dare, in relazione ai *polloī kai dēmotikoi*, rispettivamente al gruppo di Trasibulo, Esimo e Anito ed a quello di Epicrate e Cefalo. Come abbiamo già visto, la maggior parte degli studiosi tende ad identificare il gruppo di Epicrate e Cefalo con i *polloī kai dēmotikoi*, e a considerare quello di Trasibulo come un « partito » intermedio fra *dēmotikoi* e *gnōrimoi* ²⁹; e questa è sostanzialmente anche l'interpretazione del Bruce ³⁰, il quale, in più, precisa che il gruppo di Cefalo rappresentava l'ala più estremista del « party » dei *polloī kai dēmotikoi*, il quale sarebbe stato il « party » di maggioranza ed al governo. Interpretazione, questa, che però presta il fianco ad una serie di rilievi, che non era sfuggita allo stesso Bruce. Se fosse esatta l'identificazione dei *polloī kai dēmotikoi* con i democratici radicali, di cui il gruppo di Cefalo avrebbe costituito l'ala estrema, dovremmo poter riscontrare nelle fonti una netta, effettiva preminenza nella guida politica della città, all'interno ed all'esterno, di questo presunto « party » radicale, almeno in una certa misura bellicista e profondamente antilaco-

²⁸ Oltre a quelli di Trasibulo e di Epicrate e Cefalo, secondo Sealey, cit., pp. 181-185, sarebbe stato operante in quegli anni ad Atene anche un altro gruppo, quello che faceva capo ad Agirrio, anch'esso democratico, ma nettamente distinto dagli altri due e spesso con essi in contrasto.

²⁹ V. *supra* p. 3 e n. 17.

³⁰ Bruce, *Athen for. Policy*, cit., p. 290; *Commentary*, cit., pp. 52-54.

nico. Invece, nulla di tutto questo, tant'è vero che il Bruce³¹ ha dovuto chiedersi: dal momento che i seguaci di Epicrate e Cefalo (cioè, dal suo punto di vista, i *polloi kai dēmotikoi*) comandavano la maggior parte del corpo civico, come mai la loro politica di attivo antilaconismo non venne adottata fra il 403 ed il 396? E nel tentativo di fornire una risposta ha avanzato due ipotesi: la prima è che l'impegno politico di Epicrate e Cefalo in quegli anni si sarebbe fatto sentire soprattutto sul piano della politica interna; ma, viceversa, quel poco che si sa su questo piano sembra piuttosto indicare una netta preminenza del gruppo di Trasibulo, Esimo e Anito³²; la seconda ipotesi è che la maggior parte dei democratici esitasse a rischiare un'aperta rottura con Sparta in questo periodo. Questa, in effetti, è un'affermazione che trova conforto nella decisione presa dall'assemblea ateniese nel 396 di denunciare Demeneto agli Spartani; ma essa implica, se non erro, che non fossero i seguaci del gruppo di Epicrate e Cefalo a costituire il gruppo politico di maggioranza. E questa difficoltà il Bruce deve essersela anche prospettata, dal momento che ha cercato di distinguere la posizione estremista e violentemente antispartana di Cefalo, Epicrate e pochi loro amici da quella, molto più cauta e moderata, della massa dei loro seguaci, cioè dei *polloi kai dēmotikoi*³³: ma, in tal caso, in che cosa questi ultimi si sarebbero differenziati dal gruppo moderato che faceva capo a Trasibulo, Esimo ed Anito a tal punto da costituire rispetto ad esso, almeno dal punto di vista del Bruce, un diverso « party »?

Ma affrontiamo il problema ancora più a monte. L'identificazione dei *polloi kai dēmotikoi* con il gruppo di Cefalo ed Epicrate o col « party » radicale di cui questo gruppo avrebbe costituito il nucleo o l'ala estrema, poggia, in fondo, sul presupposto più o

³¹ Bruce, *Athen. for. Policy*, cit., p. 290 n. 6 e *Commentary*, cit., p. 57.

³² V. *infra* p. 10.

³³ Bruce, *Commentary*, cit., p. 57.

³⁴ Cfr., ad es., Meyer, cit., p. 49 ss.; Bruce, *Athen. for. Policy*, cit., p. 289 s.; Id., *Commentary*, cit., pp. 52-54.

meno inconscio che i *polloi kai dēmotikoi* siano contrapposti, in quella pagina dell'Anonimo, tanto ai *gnōrimoi/epieikeis*, quanto ai moderati di Trasibulo³⁴. Un'attenta lettura del testo rivela che proprio tale presupposto è erroneo: nella frase in cui *oi polloi kai dēmotikoi* sono menzionati, essi non sono affatto contrapposti al gruppo di Trasibulo, bensì agli *epieikeis kai tas ousias echontes*, ossia ai sostenitori dell'altro indirizzo politico, quello oligarchico, decisamente ostili ad ogni mutamento di situazione³⁵. L'impressione chiara che si ricava dalla lettura dell'intero periodo è che P abbia inteso descrivere quale fu, di fronte all'esortazione di scagionare la *polis* da ogni responsabilità del fatto, espressa dal gruppo di Trasibulo, la reazione di « tutti » gli Ateniesi (τῶν δὲ Ἀθηναίων). dei quali alcuni (οἱ μὲν), cioè gli oligarchici, si mostrarono d'accordo perché ben contenti di mantenere la situazione di pace, mentre gli altri (οἱ δέ). i *polloi kai dēmotikoi*, cioè i democratici, diedero in quel momento ascolto ai consigli di Trasibulo e degli altri solo per paura di provocare altrimenti una immediata guerra con Sparta³⁶. La formula *oi polloi kai dēmotikoi* sembra perciò indicare globalmente l'insieme dei cittadini ateniesi di sentimenti democratici, rispetto ai quali e tra i quali tanto i seguaci di Trasibulo, Esimo e Anito, quanto quelli di Epicrate e Cefalo, e gli uni e gli altri — non a caso —

³⁵ Che nel testo di Ossirinco (I 3) i due gruppi politici contrapposti fossero οἱ ἐπιεικεῖς καὶ τὰς οὐσίας ἔχοντες da una parte e οἱ πολλοὶ καὶ δημοτικοὶ dall'altra, era già stato rilevato da C l o c h é, *Les conflits*, cit., p. 161 e, più di recente, da S t e. C r o i x, *The Character*, cit., p. 24.

³⁶ Il testo (I 2-3) è, in tal senso, chiarissimo e per convincersene basta leggerlo per intero: συνεληλυθότες δὲ τοῦ πλήθους ἀνιστάμενοι τῶν Ἀθηναίων οἳ τε περὶ Θρασύβουλον καὶ Αἴσιμον καὶ Ἄνυτον ἐδίδασκον αὐτοὺς ὅτι μέγαν ἀρῶνται κίνδυνον εἰ μὴ τὴν πόλιν ἀπολύσουσι τῆς αἰτίας. τῶν δὲ Ἀθηναίων οἱ μὴ ἐπιεικεῖς καὶ τὰς οὐσίας ἔχοντες ἔστεργον τὰ παρόντα, οἱ δὲ πολλοὶ καὶ δημοτικοὶ τότε ὡς φοβηθέντες ἐπέισθησαν τοῖς συμβουλευούσι. Non c'è alcun ragionevole motivo per spezzare quest'ultimo periodo, articolato sulla correlazione μὲν ... δέ, come fa invece B o n a m e n t e, cit., p. 177, nel darne la traduzione italiana.

egualmente indicati con l'espressione *oi peri ton...*³⁷, non sembrano rappresentare altro che delle correnti, dei gruppi più o meno ristretti, ad orientamento moderato il primo, radicale l'altro.

A sostegno di questa interpretazione possiamo addurre due elementi che non ci sembrano di trascurabile rilievo. Il primo è costituito dall'uso frequente che fa P, in un contesto di vicende beotiche, della formula *oi peri ton deina* per indicare la fazione filolacedemone che faceva capo a Leonziade, Asia e Koiratades ed a quella antilacedemone guidata da Ismenia, Antiteo e Androclide; P, infatti, precisa — e in ciò trova puntuale conferma in Senofonte³⁸ — che si trattava di due *hetaireiai* rivali in seno ai βέλτιστοι καὶ γνωριμώτατοι τῶν πολιτῶν di Tebe³⁹; la sua terminologia è, in questo caso, estremamente chiara: le due *hetaireiai* non sono altro che le due fazioni contrapposte, le quali si contesero con alterne vicende, nel primo ventennio del IV sec. a.C., la leadership di quella oligarchia, che era al potere in Beozia dal 447 a.C.⁴⁰.

³⁷ Che la formula *oi peri tina*, oltre che indicare delle *hetaireiai* (clubs), potesse anche essere utilizzata per « close political followings » che perseguivano gli stessi obiettivi e portavano a compimento risultati simili era stato a suo tempo ammesso da G.M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and Ligation*, Austin 1913, p.7. Il concetto è stato ora ripreso e sviluppato da Connor, cit., p.68, che considera tale formula come la frase greca più comune per indicare un gruppo politico. Sempre a proposito di questa formula il Sealey, cit., p.181, aveva osservato « the word "group" may be preferred to "party" as traslation of *oi peri tōn deina*; "party" is commonly used of larger association and often of ones held together by class-interests ».

³⁸ Cfr. Xen. *Hell.* V 2, 25.

³⁹ *Hell. Oxyrh.* XII 1-2: ἐν δὲ ταῖς Θήβαις ἔτυχον οἱ βέλτιστοι καὶ γνωριμώτατοι τῶν πολιτῶν, ... στασιὰ ξόντες πρὸς ἀλλήλους. ἡγούντο δὲ τοῦ μέρους τοῦ μὲν Ἰσμηνίας καὶ Ἀντίθεος καὶ Ἀνδροκλῆς, τοῦ δὲ Λεοντιάδης καὶ Ἀσίας καὶ Κοιρατάδας ... (2) διακειμένων δὲ τῶν ἐν Θήβαις οὕτως καὶ τῆς ἑταιρείας ἑκατέρας ἰσχυούσης, ... ἐδύναντο δὲ τότε μὲν καὶ μικρῶι πρότερον οἱ περὶ τὸν Ἰσμηνίαν ..., ἔμπροσθεν δὲ προεῖχον οἱ περὶ τὸν ... Λεοντιάδην.

⁴⁰ Anche in riferimento a queste due fazioni tebane gli studiosi parlano prevalentemente di « partito » di Leonziade e « partito » di Ismenia. Cfr., ad es., Grenfell-Hunt, cit., V, p.228 ss.; H. Swoboda, *R.E.* s.v.

L'altro elemento è fornito da Aristotele, il quale, con perfetta rispondenza terminologica con P, attesta che nell'anno 404 a.C., alla vigilia dell'insediamento dei « Trenta » al potere, i due schieramenti politici fondamentali della popolazione ateniese erano proprio quello dei *dēmotikoi* e quello dei *gnōrimoi*. Afferma infatti Aristotele che i *dēmotikoi* cercavano di mantenere la « democrazia », mentre dei *gnōrimoi* alcuni, che facevano parte delle *hetaireiai* o erano esuli rientrati dopo la pace, desideravano instaurare una « oligarchia », altri invece, che non appartenevano ad alcuna *hetaireia*, cercavano di restaurare la « *patrios politeia* ». Tra questi ultimi c'erano appunto Archino, Anito, Cleitofonte, Formisio e, soprattutto, Teramene⁴¹. Nella situazione storica del 404 Aristotele viene così ad evidenziare la presenza, all'interno dei *gnōrimoi*, di due correnti, una reazionaria e l'altra moderata, mentre la massa dei *dēmotikoi*, almeno nello sforzo di mantenere la democrazia, appare compatta. Al contrario P ci presenta,

Ismenias (1), IX, 2 (1916), col. 2137 s.; P. Cl o c h é, *La politique Thébaine de 404 à 396 av. J.-C.*, « R É G » XXXI (1918), p. 316 ss.; T. L e n s c h a u, *R.E. s.v. Leontiadés* (2), XII, 2 (1925), col. 2040; A c c a m e, cit., p. 101 ss.; I. A. F. B r u c e, *Internal Politics and the Outbreak of the Corinthian War*, « *Emerita* » XXVIII (1960), p. 77 ss.; B o n a m e n t e, cit., p. 105, n. 1. Però il Cl o c h é, *l.c.*, p. 339, n. 1, sebbene in nota, aveva sentito l'esigenza di precisare « nos deux sources principales (cioè Senofonte e P) sont d'accord pour mettre en lumière le caractère limité, restreint, des factions autour desquelles s'oriente alors à Thèbes la vie publique »; e più recentemente ha sottolineato il carattere di « eterie » interne al partito conservatore tebano delle due correnti di Ismenia e di Androclide anche F. S a r t o r i, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, Roma 1967, p. 30.

⁴¹ Arist. *Ath. Pol.* 34, 3: οἱ μὲν δημοτικοὶ διασώζειν ἐπειρώντο τὸν δῆμον, τῶν δὲ γνωρίμων οἱ μὲν ἐν ταῖς ἐταιρείαις ὄντες καὶ τῶν φυγάδων οἱ μετὰ τὴν εἰρήνην κατελθόντες ὀλιγαρχίας ἐπεθύμουν, οἱ δ' ἐν ἐταιρείᾳ μὲν οὐδεμιᾷ συγκαθεστῶτες ... τῇ νῦν πατριῶν πολιτείᾳ ἐζήτουν. Sul concetto di *patrios politeia* in questo contesto storico e sulla posizione dei teramenisti cfr. M. A. L e v i, *Commento storico alla Respublica Atheniensium di Aristotele*, Milano-Varese 1968, vol. II, p. 331 e, da ultimo, W. J. M c C o y, *Aristotle's Athenaiion Politeia and the Establishment of the Thirthy Tyrants*, « *YCIS* » XXIV (1975), p. 131 s.

nel 396, a restaurazione democratica da tempo attuata⁴², i *gnōrimoi* compatti nell'osteggiare una guerra a Sparta ed i *polloī kai dēmotikoi* divisi nella corrente di Trasibulo, Esimo, e Anito, che in politica estera consigliava prudenza, e la corrente di Epicrate e Cefalo che aveva promosso iniziative antispartane⁴³.

Anzi, il fatto che fra i leaders della corrente di Trasibulo figurì Anito, il quale invece da Aristotele, come si è visto, è ricordato come uno dei seguaci di Teramene, fa pensare che il gruppo al quale fa riferimento P fosse nato, già durante l'esilio di questi leaders o al tempo dell'occupazione di File, dalla coalizione di gruppi più piccoli e fra loro autonomi, oltre che di diversa ispirazione, in funzione della lotta comune contro i Trenta⁴⁴. E se

⁴² Sulla tirannide dei Trenta, sulla sua caduta e sulla restaurazione democratica cfr., da ultimi, G. A. Lehmann, *Die revolutionäre Machtergreifung der « Dreissig » und die staatliche Teilung Attikas (404-401/0 v. Chr.)*, in R. Stiehl - G. A. Lehmann (edd.), *Antike und Universalgeschichte. Festschr. f. H. E. Stier*, Münster 1972, pp. 201-233; McCoy, cit., p. 131 ss.

⁴³ Nel testo di Ossirinco non si fa parola del gruppo di Agirrio; ma da altre fonti questo gruppo risulta operante in Atene sul piano interno negli anni immediatamente successivi alla restaurazione democratica e sul piano sia interno che esterno fra il ritorno di Conone ad Atene nel 393 e la fine della guerra corinzia. Sull'attività di Agirrio e del suo gruppo cfr. K. J. Beloch, *Die attische Politik seit Perikles*, Leipzig 1884, p. 119 ss.; Sealey, cit., pp. 184-185; Seager, cit., p. 103; Perlman, *Athenian Democracy*, cit., p. 264 ss.

⁴⁴ Per il concetto di coalizione di più gruppi cfr. Connor, cit., p. 70. Lo studioso afferma che quando dopo una formula *oi peri...* si legge più di un nome, ci troviamo di fronte non ad un gruppo permanente, con due o più leaders, ma piuttosto ad una coalizione fra più gruppi, ciascuno facente capo ad un leader; e cita, a titolo di esempio, appunto l'espressione οἱ περὶ Θρασύβουλον καὶ Αἴσιμον καὶ Ἀνύτον. Anche se forse non se ne può fare una regola generale, l'esempio è quanto mai appropriato, in quanto in questo caso specifico ci troviamo di fronte a dei leaders che sappiamo originariamente di tendenze diverse: mentre Trasibulo era sempre stato e rimase un convinto *demokratikos*, Esimo, Anito e così anche Archino, Formisio e gli altri lo diventarono forse, in una certa misura, dopo l'instaurazione della tirannide dei Trenta, ma non lo erano

dell'abbattimento dei Tiranni e della restaurazione democratica del 403 a Trasibulo le fonti generalmente attribuiscono il merito⁴⁵, all'opera di ricostruzione morale e civile dello stato ateniese nei difficili anni successivi risulta che attesero, oltre a lui e forse con maggiore successo di lui nell'imporre la propria linea politica, soprattutto Archino e poi Anito, Formisio etc.⁴⁶, segno che quel gruppo di coalizione che era nato per la lotta, era rimasto aggregato anche dopo la conclusione di essa, allorché si era dovuto assumere il compito non meno arduo della nuova direzione politica della città.

Che ancora alla vigilia della guerra di Corinto era il gruppo di coalizione nel quale, accanto a Trasibulo, svolgevano un ruolo di leaders anche Esimo e Anito, a tenere il controllo politico della città ed a trovare più larghi consensi nella popolazione del-

certamente prima, allorché figuravano fra i più stretti collaboratori di Teramene ed erano, come lui, esponenti della fazione moderata all'interno dei *gnorimoi* (cfr. Arist. *Ath. Pol.* 34, 3).

⁴⁵ Cfr., ad es., il racconto degli avvenimenti del 404/3 in Senofonte (*Hell.* II 4): l'unico protagonista è Trasibulo.

⁴⁶ Isocr. XVIII 23; Aeschin. II 176. Per la grande influenza esercitata da questi uomini negli anni immediatamente successivi al 403 cfr. Beloch, *Die attische Politik*, cit., p. 111; Gr. *Gesch.*² III, 1, p. 64 s.; Clodé, *La Restauration démocratique à Athènes en 403 avant J.-C.*, Paris 1915, p. 148; Id., *La démocratie*, cit., p. 204 s.; G. Mathieu, *La Réorganisation du Corps civique à la fin du Ve siècle*, « REG » XL (1927), p. 72 ss.; Perlman, *Athen. Democracy*, cit., p. 259; C. Mossé, *La fin de la démocratie Athénienne*, Paris 1962, p. 297 ss.; Ead., *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Bourges 1971, p. 105 s. Dalla notizia aristotelica (*Ath. Pol.* 40, 2) che Archino impugnò per vizio di forma e fece respingere la proposta di Trasibulo che venisse concessa la cittadinanza ateniese a tutti i combattenti del Pireo, T. Alfieri, *Sulla proposta di Trasibulo per la concessione della cittadinanza ateniese*, « Rend. Ist. Lomb. » (Lett.), CIV (1970), p. 154 ss., ha argomentato che Trasibulo, il quale aveva avuto il sopravvento sugli altri uomini politici nella fase della restaurazione democratica e della riconciliazione fra le fazioni in lotta, subito dopo, allorché si trattò di ricostituire le basi dello stato ateniese, sarebbe stato relegato in un ruolo di secondo piano dai suoi ex-collaboratori della fazione democratica moderata, tra i quali avrebbe allora primeggiato soprattutto Archino.

l'Attica sembra dimostrarlo il fatto che furono appunto Trasibulo e gli altri del suo gruppo gli autori delle proposte e di denunciare Demeneto agli Spartani nel 396, e di stipulare l'alleanza coi Beoti un anno più tardi, proposte che nell'assemblea passarono entrambe all'unanimità⁴⁷.

Orbene: si tratta ora di accertare se sia esatta la diffusa convinzione che la corrente di Epicrate e Cefalo svolgesse in quegli anni una politica di opposizione alla coalizione moderata di Trasibulo, che nella sostanza si caratterizzasse effettivamente, rispetto ad essa, come un « war-party »⁴⁸, e che a tale corrente sia da ricondurre la responsabilità esclusiva di ogni iniziativa antilacedemone, anteriormente al 395⁴⁹. Tale convinzione poggia sostanzialmente sull'affermazione di P che già anteriormente all'episodio di Demeneto c'erano state delle iniziative ostili a Sparta, di cui

⁴⁷ Ciò sembra dare ragione a C. Mossé, *La fin de la dém.*, cit., p. 410, allorché afferma che, sebbene il decreto di Trasibulo sui meteci non fosse stato lasciato passare dai moderati ex-teramenisti, preponderanti ancora nella bulé e nelle magistrature, la sua politica estera era invece approvata e appoggiata dalla maggioranza dell'assemblea.

⁴⁸ La definizione è di I. A. F. Bruce, *Athenian Embassies in the Early Fourth Century B.C.*, « *Historia* » XV (1966), p. 280. Ma è tutt'altro che isolata; il gruppo guidato da Epicrate e Cefalo è il « parti de la revanche » per Clôché, *La politique étr.*, cit., p. 9 ss.; I d., *La démocratie*, cit., p. 281; è il « Kriegspartei » per Meyer, cit., p. 51; è il « partito della guerra » per Bonamente, cit., p. 63, per fare solo qualche esempio.

Prendendo posizione contro tale definizione, già il Sealey, cit., p. 179, aveva fatto rilevare quanto sia erroneo affermare che il gruppo di Trasibulo sia sempre stato desideroso di mantenere la pace mentre quello di Cefalo avrebbe spinto costantemente alla guerra, ricordando che a sostenere l'alleanza coi Beoti nel 395, cioè la guerra, era stato proprio Trasibulo (Xen. *Hell.* III, 5, 16) e che tra gli ambasciatori che andarono a Sparta a trattare la pace nel 392/1 c'era Epicrate (Philoch. in Jacoby, *FGrHist* III B 328, nr. 149 b; Andoc. III). La partecipazione di Epicrate a questa ambasceria è stata negata da Bruce, *Athenian Embassies*, cit., p. 273 ss., ma le sue argomentazioni non sono state accolte da Perlman, *Athenian Democracy*, cit., p. 263, n. 51.

⁴⁹ I sostenitori di questo punto di vista sono stati indicati *supra* alla n. 5.

indica come istigatori gli uomini della fazione di Epicrate e Cefalo⁵⁰. Ma in realtà quanto P stesso riferisce in merito a queste iniziative concorre con quanto si apprende da altre fonti nel fare escludere una responsabilità esclusiva dei radicali in tali fatti, quasi li avessero macchinati in opposizione alla politica dei moderati ed a loro insaputa. Basta infatti riesaminare tali episodi più da vicino per convincersene.

Già nel caso della partenza di Demeneto alla volta di Conone, come abbiamo già visto⁵¹, i *polloi kai dēmotikoi* non risultano in linea generale contrari all'espletamento della sua missione, ma, secondo quanto afferma espressamente P, si lasciarono convincere a sconfessarne l'operato solo perché assaliti dal timore di una guerra che i *gnōrimoi* presentavano come imminente ed inevitabile. Ma c'è di più: P afferma che, almeno secondo quanto dicevano alcuni (ὥς λέγεται), la *bulé* era stata informata in segreto dallo stesso Demeneto della sua intenzione di raggiungere Conone con una trireme. Se questa circostanza, come sembra, corrisponde a verità⁵², non può essere ignorata o sottovalu-

⁵⁰ *Hell. Oxyrh.* II 1-2. Per questa e per altre affermazioni, soprattutto quella che fa poco oltre circa i motivi per i quali quelli del gruppo di Epicrate e Cefalo avrebbero incitato i loro concittadini alla guerra contro Sparta (ἴν' αὐτοῖς ἐκ τῶν κοινῶν ἦι χρηματίζεσθαι), l'Anonimo è stato giudicato dalla maggior parte dei commentatori del suo testo non immune da un certo filolaconismo e da una mal celata avversione per i gruppi antispartani delle diverse città. Cfr. Grenfell-Hunt, cit., V, p. 205 s.; Meyer, cit., p. 52; Gigante, p. XIX; Sealey, cit., p. 180; Accame, cit., p. 100 ss.; Perlman, *The Causes*, cit., p. 67 s.; Bruce, *Commentary*, cit., p. 13 e p. 61; Breitenbach, v. *Hell. Oxyrh.*, cit., col. 391. E questa è effettivamente l'impressione che ricava il lettore dal testo, né risulta molto convincente il significato molto sfumato e per nulla ostile verso i gruppi antispartani che ha cercato di dare al testo il Bonamente, cit., p. 62 e p. 70 ss., il quale ha creduto di intravedervi, al contrario, una certa propensione politica, addirittura una certa ammirazione di P per la politica coerente e coraggiosa di Epicrate e Cefalo.

⁵¹ V. *supra* p.

⁵² Essa non è generalmente revocata in dubbio. Cfr., per tutti, Perlman, *The Causes*, cit., p. 67.

tata: essa rivela che quella iniziativa, di stampo chiaramente antilaconico, anche se suggerita, programmata e di fatto realizzata da uomini della corrente radicale, era passata attraverso l'approvazione, sia pure segreta, della *bulé*⁵³; e ciò dimostra: 1) che i radicali non intendevano agire in contrasto con le direttive dell'intero schieramento democratico al governo, al contrario anzi ne ricercavano l'avallo, sia pure segreto; 2) che l'insieme dei democratici, pur non ritenendo ancora opportuno per motivi di prudenza appoggiare apertamente iniziative di tale genere, per non dare ad esse carattere ufficiale, la cui responsabilità sarebbe poi ricaduta sull'intera *polis*, tuttavia non le disapprovava affatto, anzi in segreto le favoriva⁵⁴. Quando in Atene trapelò la notizia della partenza della trireme e scoppiarono i tumulti ad opera dei *gnōrimoi*, Demeneto era già salpato dal Pireo: non era stata dunque la missione in sé, bensì la vivace e pericolosa reazione di cui si erano fatti promotori gli oligarchici, che indusse i *buleuti* a mettere il caso in discussione davanti al popolo, e solo allora prevalse tra i membri della coalizione moderata, responsabile ancora della guida politica della città, la convinzione che fosse in quel momento opportuno scagionare ufficialmente la *polis* di fronte a Sparta denunciando Demeneto.

Quali siano stati i motivi che possano aver fatto considerare utile in un primo momento, e poi invece pericolosa, la sua partenza con la trireme, cercheremo di stabilirlo in seguito. Per ora ci basta aver puntualizzato, se i rilievi sin qui fatti sono validi, che nell'estate del 396 i democratici ateniesi, moderati e radicali insieme, operavano di comune accordo sul piano delle attività antispartane. È stato osservato da più parti che nel 396 non esisteva più in Atene uno schieramento filolaconico e che l'opposizione degli oligarchici alla missione di Demeneto non era stata

⁵³ Perlman, *The Causes*, cit., p. 67, parla infatti di « connivence of the authorities ».

⁵⁴ Al contrario di quanto generalmente si afferma; cfr., per tutti, Barbieri, cit., p. 162 s.

determinata da filolaconismo⁵⁵; possiamo ora aggiungere che si era ormai in una fase in cui l'antilaconismo non era circoscritto alla sola schiera dei seguaci di Epicrate e Cefalo, ma coinvolgeva tutti i gruppi democratici.

Avvalora, a mio avviso, questa conclusione una notizia relativa alla primavera del medesimo anno, alla quale solitamente non si è dato il dovuto rilievo: contravvenendo agli obblighi che loro derivavano dall'essere membri della lega del Peloponneso⁵⁶, gli Ateniesi si erano rifiutati di fornire truppe per la spedizione di Agesilao in Asia⁵⁷. È ovvio che la responsabilità di un tale rifiuto non ricadeva sul solo gruppo radicale: si era trattato di una presa di posizione ufficiale, che era stata voluta quindi dal gruppo radicale non meno che dalla coalizione moderata al potere. Quel rifiuto, pur non comportando ancora un'aperta rottura con Sparta⁵⁸, rappresentò il primo atto ufficiale di insubordinazione ateniese alle direttive spartane. Precedentemente nel 400 a.C., per la spedizione di Tibron in Asia, gli Ateniesi avevano fornito 300 cavalieri (anche se li avevano scelti tra quelli che si erano maggiormente compromessi col regime dei Trenta)⁵⁹, e ancora nel 399, questa volta certo molto a malincuore, avevano accettato di fornire delle truppe per la spedizione di Agide contro

⁵⁵ Cfr. Cloc'hé, *Les conflits*, cit., p. 158; Bruce, *Athen. for. Policy*, cit., p. 289 s.; Id., *Commentary*, cit., p. 52; Perlman, *The Causes*, cit., p. 66.

⁵⁶ Cioè l'obbligo di avere gli stessi amici e gli stessi nemici dei Lacedemoni. Cfr. Arist. *Ath. Pol.* 39, 2; Xen. *Hell.* II 2, 20; 4, 38.

⁵⁷ Paus. III 9, 2. Analogo rifiuto avevano opposto Corinzi e Beoti. Anzi, questi ultimi avevano addirittura fatto intervenire i beotarchi con l'esercito per impedire ad Agesilao in Aulide il compimento dei sacrifici propiziatori per la partenza (cfr. Xen. *Hell.* III 4, 4 e 5, 5).

⁵⁸ Contrariamente a quanto sostiene il Perlman, *The Causes*, cit., p. 68 e *Athenian Democracy*, cit., p. 260. E del resto una aperta rottura con Sparta non era stata provocata dagli analoghi rifiuti di Beoti e Corinzi in occasioni precedenti (*infra* n. 60) prima ancora che nella medesima circostanza (*supra* n. 57).

⁵⁹ Xen. *Hell.* III 1, 4.

i democratici dell'Elide⁶⁰. Il rifiuto di fornire soldati ad Agesilao nel 396 non può essere quindi considerato come un puro gesto di protesta contro la propaganda panellenica che il re spartano aveva inscenato per la sua spedizione⁶¹; né fu solo il risultato di una scelta di politica neutrale. Il vero motivo è espressamente indicato da Pausania, il quale afferma che gli Ateniesi, avendo saputo che Conone era entrato in contatto con il re di Persia, κατὰ τοῦτο ἡσύχαζον μάλιστα⁶².

Che questo indirizzo politico, tendente ormai a dissociare ufficialmente la politica ateniese dalle direttive spartane, era in realtà già in atto nel corso dell'anno precedente è dimostrato dai tentativi, sia pure segreti, di approccio con il re di Persia e dalle iniziative in appoggio dei preparativi navali di Conone, promossi già nel 397 a.C. Risulta infatti dalle fonti che, ancora prima dell'episodio di Demeneto, non solo da Atene si erano fatti pervenire armi e marinai a Conone⁶³, ma anche che, certamente prima dell'agosto-settembre del 397, erano stati mandati quali ambasciatori al re di Persia Agnia, Telesegoro ed un certo (Epi?)crate, i quali, catturati dal navarca Farace e mandati a Sparta, erano stati lì giustiziati⁶⁴. Come si è visto, P espressamente attribuisce

⁶⁰ Xen. *Hell.* III 2, 25. Beoti e Corinzi si erano invece astenuti dal fornire i loro contingenti in questa occasione (cfr. Xen. *l.c.*; Diod. XIV 17, 7) ed ancora prima, nel 404 avevano rifiutato di partecipare alla spedizione di Pausania contro il Pireo (Xen. *Hell.* III 5, 5). Sui motivi della loro opposizione a Sparta in questi anni v. *infra* note 88 e 89.

⁶¹ Questo significato avrebbe avuto, secondo Perlman, *The Causes*, cit., p. 66, l'attacco dei beotarchi ad Agesilao (v. *supra* n. 57).

⁶² Paus. III 9, 2.

⁶³ *Hell. Oxyrh.* II 1; cfr. Isocr. IV 142; Dem. XLII 31.

⁶⁴ *Hell. Oxyrh.* II 1; Harp. s.v. Ἀγνίας; Androt. *FGrHist* III B 324, nr. 18; Philoch. *FGrHist* III B 328, nr. 147; Isaeus XI 8.

Benché l'esatta datazione della navarchia di Farace sia stata in passato estremamente controversa, si può ormai considerare pressoché sicuro che essa sia da fissare dall'estate del 398 all'estate avanzata del 397. Cfr., ora, Bruce, *Commentary*, cit., p. 55 e soprattutto pp. 66-72, dove sono analizzati i diversi aspetti dell'intero problema cronologico connesso a tutto il testo delle Elleniche di Ossirinco ed i pareri espressi in merito

agli uomini della corrente di Epicrate e Cefalo la responsabilità di queste iniziative; ma non per questo si deve escludere che essi abbiano agito con l'autorizzazione, quanto meno segreta, degli organi di governo.⁶⁵ È vero che nelle fonti non si trova traccia di alcuna protesta ateniese per l'uccisione a Sparta dei tre ambasciatori⁶⁶, ma non si trova traccia neppure di una sconfessione ufficiale della loro missione da parte del governo ateniese⁶⁷, come invece ci fu nel caso di Demeneto. Né, d'altra parte, una smentita

dai varî studiosi. Ampio esame delle questioni cronologiche generali e del problema della navarchia di Farace in particolare anche in Bonamente, cit., p. 77 ss., il quale torna a confermare la datazione al 398/7 a.C. (v. soprattutto p. 90 ss e p. 100). Quanto alla missione di Agnia e Telesegoro, il Bonamente (p. 61 e *passim*), la considera analoga a quella di Demeneto e la ricollega agli invii di armi e marinai a Conone; ma, benché il passo in cui P accenna ad essa è giunto lacunoso, sembra comunque chiaro che la menzione di (Epi?)crate Agnia e Telesegoro sia da mettere in relazione con le parole *πρέσβεις ὡς βασιλῆα* che immediatamente la precedono ed in tal senso è stata sempre e da tutti interpretata. E che in tal modo vada interpretata è comunque dimostrato dalle altre fonti in cui all'episodio si accenna.

Che questa ambasceria al re di Persia sia posteriore alla missione di Timocrate in Grecia (*infra* p. 17 e n. 83), è stato sostenuto da Barbieri, cit., p. 95 ss. e da Bruce, *Athen. Embassies*, cit., p. 277; sullo scopo che quest'ultimo studioso ad essa attribuisce v. *infra* n. 84.

⁶⁵ Si discosta dall'opinione corrente solo il Perlman, *The Causes*, cit., p. 67 s., il quale ritiene anch'egli improbabile che tutta l'attività antispertana in quegli anni sia stata opera del piccolo gruppo di politici radicali. Nel saggio successivo, *Athen. Democracy*, cit., p. 259, afferma inoltre che non ci sono ragioni valide per ritenere che queste iniziative siano state prese in opposizione ai punti di vista ed alle convinzioni dei più influenti leaders ateniesi.

⁶⁶ Cfr. Accame, cit., p. 133; Bruce, *Athen. Embassies*, cit., p. 276; Perlman, *Athen. Democracy*, cit., p. 259.

⁶⁷ Si tratta, è vero, come nota il Bruce, *Commentary*, cit., p. 56, di un argomento *e silentio*, ma ciò non infirma la validità del rilievo. Se anche in questo caso il governo ateniese avesse protestato la propria estraneità all'invio dell'ambasceria (ammesso che ciò fosse stato possibile!) P non avrebbe certo ommesso di ricordarlo, in quanto avrebbe costituito un precedente rispetto alla sconfessione di Demeneto, alla quale lui soltanto ha attribuito, raccontandola nei particolari, un notevole rilievo.

avrebbe potuto esserci nel caso dell'ambasceria, in quanto l'invio di una *presbeia* era comunque un atto ufficiale, che richiedeva una apposita delibera dell'assemblea, o quanto meno della sola *bulé*. È forse poco probabile che in quel caso specifico l'invio di ambasciatori al re di Persia, in guerra con Sparta, sia stata decisa, come era consuetudine, nell'assemblea; ma necessariamente deve essere stata la *bulé* ad autorizzarla⁶⁸ in forma strettamente riservata, segreta, secondo una prassi che non era forse la più consueta, ma che era resa necessaria dalle circostanze ed alla quale sappiamo si fece ricorso certamente un anno più tardi, per il meno impegnativo invio della trireme a Conone⁶⁹. E una prassi del genere è anche da presupporre per gli invii di armi e marinai a Conone⁷⁰, anteriormente all'episodio di Demetrio, che P attribuisce alla fazione radicale, ma che Isocrate ricorda come aiuti forniti al gran re da tutti i suoi concittadini⁷¹.

Alla luce di questi episodi ci sembra di poter a questo punto affermare che già nel corso del 397 lo schieramento democratico ateniese nel suo complesso aveva tentato una diretta presa di contatto con Artaserse ed aveva segretamente prestato soccorsi a Conone per la guerra contro Sparta sul mare. Un deciso mutamento di rotta nella politica estera ateniese nel senso di opposizione latente a Sparta era dunque già in atto, contrariamente a quanto dai più si ritiene, dagli inizi del 397, anche se divenne

⁶⁸ Il carattere ufficiale che dovette avere questa ambasceria è a mio avviso confermato dall'accento in Isaeus XI 8 ai vantaggi che la città di Atene avrebbe dovuto trarne: 'Αγνίας οὖν, ὅτε ἐκπλεῖν παρεσκευάζετο πρεσβεύσων ἐπὶ ταύτας τὰς πράξεις αἱ τῇ πόλει συμφερόντως εἶχον ... κτλ. Il Bruce, *Athen. Embassies*, cit., p. 276 s., pur esplicitamente assegnando ad Epicrate e Cefalo l'iniziativa di questa ambasceria, non esclude però che essa sia stata inviata ufficialmente. E tale, anche se segreta, mostra di considerarla Perlman, *Athen. Democracy*, cit., p. 259. Nell'elenco delle ambascerie ateniesi ufficiali la registra D. Kiensast, *R.E. s.v. Presbeia*, *Suppl. XIII* (1973), coll. 599-600. Quanto alla prassi che si seguiva normalmente in Atene per l'invio di una ambasceria cfr. Id., *ibid.*, col. 526.

⁶⁹ Cfr. Perlman, *Athen. Democracy*, cit., p. 259.

⁷⁰ Così, già, Perlman, *Athen. Democracy*, cit., p. 259.

palese solo un anno più tardi, in occasione del rifiuto di fornire truppe ad Agesilao. All'origine di tale mutamento c'erano, lo attesta Pausania, i preparativi navali di Farnabazo e di Conone.

* * *

Già nei primi mesi del 398 a.C. Farnabazo, satrapo della regione ellespontica, aveva fatto approvare dal gran re la costruzione, in funzione antispartana, di una grande flotta da affidare alla guida esperta dell'ateniese Conone⁷², esule volontario dopo Egospotami alla corte del filoateniese Evagora, re di Salamina di Cipro⁷³. Il piano prendeva l'avvio nell'estate dello stesso anno, allorché Farnabazo si recò a Cipro per consegnare a Conone la nomina ufficiale a navarca alle sue dipendenze e per commissionare al re dell'isola la costruzione di 100 triremi con i 500 talenti ricevuti a tale scopo da Artaserse⁷⁴.

Sia le fonti antiche che la maggior parte degli studiosi moderni convengono che l'intenzione di Conone nell'accettare la navarchia della flotta persiana fosse non solo quello di prendersi una personale rivincita sugli Spartani per la sconfitta subita ad Egospotami, ma soprattutto di risollevarle le sorti della patria nel tenta-

⁷¹ Isocr. IV 142: *χρώμενος* [*scil.* βασιλεύς] δὲ ταῖς ὑπηρεσίαις ταῖς παρ' ἡμῶν. Il Bruce, *Athen. Embassies*, cit., p. 276 s., lascia aperto il problema se tali supporti fossero stati forniti « secretly, or by "volunteer" individuals ». Ammette, invece, espressamente una procedura analoga a quella dell'ambasceria di Agnia e Telesegoro al gran Re, formale sì, ma segreta, Perlman, *Athen. Democracy*, cit., p. 259.

⁷² Cfr. Barbieri, cit., p. 87 ss., al quale si rimanda per l'esame particolareggiato delle fonti e per la bibliografia precedente.

⁷³ Per l'aiuto fornito da Evagora a Conone cfr. soprattutto Isocr. IX 52-57. Sulla politica di Evagora, sui suoi stretti contatti con Atene fin dal 410 a.C., e sui motivi dell'appoggio da lui fornito a Conone e a Farnabazo, si veda, ora, E. A. Costa Jr., *Evagoras I and the Persians, ca. 411 to 391 B.C.*, « Historia » XXIII (1974), p. 40 ss.

⁷⁴ Cfr. Barbieri, cit., p. 88; Bonamente, cit., p. 93 s.; Costa, cit., p. 47 ss.

tivo di ridarle l'egemonia sul mare⁷⁵. Un tale intento, del resto, si conciliava perfettamente in quel momento con i piani di Farnabazo, i quali, puntando su un'offensiva navale nell'Egeo che sottraesse agli Spartani, per defezione o conquista, le principali basi strategiche ed il maggior numero possibile di città e di isole, avevano delle possibilità di successo solo se la flotta, ufficialmente persiana, si fosse presentata di fatto, per la nazionalità del comandante e della parte prevalente degli equipaggi, come una flotta greca⁷⁶; se, almeno come segreta ispiratrice del riscatto dell'Egeo

⁷⁵ Isocr. IV 154; V 63; IX 52-55; Diod. XIV 39, 3; Iustin. VI 3, 4-7; Corn. Nep. Con. 2, 1; 5, 1. Fra i moderni cfr. Beloch, *Die attische Politik*, cit., p. 118; Id., *Gr. Gesch.*² III, 1, p. 78 s.; Clodh , *Les conflits*, cit., p. 168 ss.; Swoboda, *R.E.s.v. Konon*, XI, 2 (1922), col. 1321; Accame, cit., p. 100 ss.; Barbieri, cit., p. 79 ss. Contro questa diffusa interpretazione si   schierato il Seager, cit., pp. 99-104, secondo il quale l'attivit  di Conone, prima e dopo la battaglia di Cnido, si sarebbe tutta svolta a beneficio degli interessi della Persia e non di Atene. Lo studioso ritiene che l'opera di Conone sia stata sottoposta gi  dalla tradizione antica ad un processo di sopravvalutazione, sicch  esclude che la ripresa del controllo da parte di Atene su Lemno, Imbro e Scidro e di relazioni amichevoli con i suoi ex-alleati debba essere considerata — come avviene nelle fonti — frutto e risultato di una sua specifica attivit  a vantaggio di Atene, attivit  che, a suo giudizio, sarebbe stata incompatibile con la carica che ricopriva al comando della flotta persiana. Alla luce dell'interpretazione che diamo nel testo, una tale attivit  risulta, invece, perfettamente coerente con i piani di Farnabazo ed entro certi limiti favorita ed autorizzata dallo stesso satrapo.

⁷⁶ E infatti τ   λληνικ ν [*scil.* σ λον]   definita da Senofonte (*Hell.* IV, 3, 11 s.), quella parte della flotta persiana di cui aveva il comando Conone alla battaglia di Cnido, per distinguerla dall'altra parte, quella « fenicia », di cui aveva il comando Farnabazo. E generalmente ammesso che la maggior parte di questa flotta « greca » era costituita dalle navi fornite a Conone da Evagora; cfr. Beloch, *Die Att. Politik*, cit., p. 118; Barbieri, cit., p. 148 s.; Perlman, *Athen. Democracy*, cit., p. 261; Costa, cit., p. 49. Non sminuisce il valore di questa precisa testimonianza di Senofonte l'affermazione contraria circa l'inesistenza di una flotta greca sul mare a quell'epoca, affermazione che lo stesso Senofonte (*Hell.* IV 8, 4 s.), mette in bocca al generale spartano Dercillida, allorch  arringa alla folla degli Abideni raccolti in assemblea. Contro Seager,

dall'egemonia lacedemone ci fosse stata Atene; insomma, se la liberazione delle città e delle isole dal giogo spartano si fosse realizzata all'insegna del recupero della piena autonomia e non fosse stata, al contrario, paventata come l'inizio di un rinnovato asservimento alla Persia ⁷⁷.

Dei piani navali persiani i democratici ateniesi dovettero essere informati molto tempestivamente, certo ad opera degli stessi amici di Conone della corrente radicale ⁷⁸, giacché gli avvenimenti già analizzati del 397 e del 396 dimostrano che tanto i radicali quanto i moderati non solo li conoscevano, ma li approvavano e li appoggiavano nella misura loro consentita dalle circostanze.

Cogliere differenze di obiettivi fra moderati e radicali ateniesi di questi anni in materia di politica estera è molto arduo e forse addirittura impossibile, data l'insufficienza della documentazione per far emettere giudizi in proposito. Contro una certa tendenza a presentare Trasibulo come il campione di una genuina e sostanzialmente nuova linea politica panellenica, in contrapposizione a Conone ed agli altri esponenti di correnti radicali, come Cefalo o Agirrio, i quali invece sarebbero rimasti ancorati al cliché della politica imperialistica del V secolo, sulle orme di Temistocle e

cit., p. 100, che solo a questo passo fa appello per sostenere la sua tesi (v. nota prec.), è da sottolineare che in questo secondo caso Senofonte riporta delle affermazioni di parte, di chiaro stampo propagandistico, che, nelle intenzioni stesse di colui al quale sono attribuite, hanno il solo scopo di arginare le numerose defezioni che si stavano già verificando fra gli alleati di Sparta.

⁷⁷ E con questo spirito, infatti, fu attuata la liberazione di città ed isole dell'Egeo dagli armosti spartani, subito dopo la battaglia di Cnido, per espresso consiglio di Conone a Farnabazo, come appunto attesta Senofonte in *Hell.* IV 8, 1-2; cfr. anche Diod. XIV 84, 3; Paus. VI 3, 16.

⁷⁸ Così Swoboda, v. *Konon*, cit., col. 1323; Barbieri, cit., p. 88. Diversamente Seager, cit., p. 103 s., dal momento che esclude l'esistenza di un gruppo politico radicale di cui fossero esponenti Epicrate e Cefalo, esclude anche che esistessero dei rapporti e dei legami tra questo gruppo e Conone ed afferma che dalle fonti gli unici a risultare quali suoi stretti collaboratori sono Ieronimo, Nicofemo, Aristofane e, forse, Deme-neto.

di Pericle⁷⁹, hanno preso di recente posizione alcuni studiosi⁸⁰, dimostrando la fragilità dei dati sui quali tale interpretazione poggiava. Un fatto però sembra certo: che nella prassi i leaders delle diverse correnti democratiche, negli anni fra il 403 ed il 386, si siano tutti indistintamente adoperati per ridare ad Atene un ruolo politico autonomo da Sparta, di ricostituire le basi per la ripresa di programmi egemonici nell'Egeo⁸¹, di tradurre nella realtà quella che era in quegli anni la più profonda e tenace aspirazione della massa degli Ateniesi: ricreare l'impero perduto⁸².

⁷⁹ Il più convinto assertore di questo punto di vista è stato l'Accame, il quale lo ha avanzato in *Introduz. alla guerra corinzia* (ora op. cit., p. 190 s.), e lo ha poi ulteriormente difeso in *Il problema della nazionalità greca nella politica di Pericle e di Trasibulo*, «Paideia» XI (1956), pp. 241-253.

⁸⁰ Cfr., ad es., Perlman, *Athen. Democracy*, cit., p. 266 s., il quale conclude la sua analisi affermando che non è possibile cogliere alcun conflitto fra i differenti gruppi politici ateniesi in materia di politica estera, né alcuna differenza fra l'operato di Agirrio, Trasibulo e Conone prima e durante la guerra di Corinto. Per via diversa era giunto a conclusione analoga anche Seager, cit., p. 115, il quale sostiene che i diversi uomini di stato ateniesi di quegli anni, senza alcuna distinzione per appartenenza a gruppo politici diversi (v. *supra*, p. 5 e n. 23) non avrebbero fatto altro che interpretare e sforzarsi di realizzare i sogni imperialistici della maggioranza della popolazione ateniese. Che i leaders ateniesi di quegli anni avessero in fondo teso tutti indistintamente a ricostituire l'impero era già stato a suo tempo sostenuto da Beloch, *Die att. Politik*, cit., p. 116 ss., ed è stato ora ribadito da G. L. Cawkwell, *The Imperialism of Trasibulus*, «CQ» XXVI (1976), pp. 270-277, il quale ha sottolineato il carattere egualmente imperialistico della politica di Trasibulo, soprattutto dopo il 391, e di quella di Conone; entrambi si sarebbero proposti di restaurare l'impero, ma avrebbero perseguito con metodi differenti ed adottando in particolare un diverso atteggiamento nei confronti della Persia.

⁸¹ Cfr. Perlman, *Athen. Democracy*, cit., p. 266.

⁸² V., ad es., Xen. *Hell.* III 5, 10. Cfr. Beloch, *Die att. Politik*, cit., p. 116 e p. 344 ss.; Mossé, *La fin de la dém.*, cit., p. 410; Seager, cit., p. 115. Una diffusa tendenza ad idealizzare l'impero perduto e ad esagerare i vantaggi che esso aveva procurato (e che quindi, se fosse stato ricostituito, avrebbe potuto ancora procurare) agli Ateniesi ed ai loro alleati è

Ebbene: l'unica, concreta possibilità che si offrì in quegli anni agli Ateniesi per tentare di raggiungere questo scopo consistette nell'appoggiare l'iniziativa navale persiana, nella speranza di trarne, grazie a Conone, profitto. Proprio ciò spiega, a mio avviso, perché la corrente radicale e la coalizione moderata si siano trovate, dall'inizio del 397 in poi, pienamente concordi nell'adottare, sui piano della politica estera, una posizione di cauto ma deciso sganciamento da Sparta e nel favorire in segreto la collaborazione con Conone.

Lo sbocco naturale, inevitabile, di tali piani era la guerra aperta contro Sparta; si trattava, però, di una prospettiva che per i radicali non meno che per i moderati era destinata a restare remota, non solo fin tanto che la flotta di Conone non fosse stata pronta ad operare nell'Egeo, ma soprattutto fin tanto che non si fosse creato sul suolo della Grecia un fronte antilacedemone, che in qualche modo garantisse Atene, priva ancora di mura e di flotta, da una immediata invasione spartana dell'Attica. Di ciò erano pienamente consapevoli anche Conone e Farnabazo i quali, proprio nel tentativo di creare questo fronte, mandarono in Grecia Timocrate.

Malgrado la notevole disparità di indicazioni cronologiche che danno le fonti sulla missione di Timocrate e la conseguente disparità di opinioni degli studiosi moderni, le *Elleniche* di Ossirinco affrontano dei precisi punti di riferimento cronologico che impongono di datare, come ammettono i più, intorno all'estate del 397 il suo (primo) arrivo in Grecia⁸³. Secondo la tradizione

stata riscontrata nelle fonti attiche degli inizi del IV secolo da J. T. Chambers, *The fourth-century Athenian View of their fifth-century Empire*, « PdP » CLXII (1975), pp. 177-191.

⁸³ Per Senofonte (*Hell.* III 5, 1; IV 2, 1) e Pausania (III 9, 8), Timocrate sarebbe stato mandato in Grecia da Titrauste, il satrapi al quale Artaserse affidò la Lidia dopo aver fatto mettere a morte Tissaferne, responsabile della sconfitta di Sardi; per Plutarco (*Artax.* 20, 3) sarebbe stato lo stesso re ad affidare la missione a Timocrate; per questo primo gruppo di fonti, pertanto, egli non sarebbe giunto in Grecia prima della tarda estate del 395, quando ormai le ostilità locresi-focesi erano già ini-

egli distribuì i 50 talenti avuti dal Persiano ai leaders dei gruppi antispartani di Atene, Tebe, Argo e Corinto, affinché inducessero

ziate. Un'altra tradizione, che fa capo a P (II 2) e a Polieno (I 48, 3), indica in Farnabazo il promotore della missione; ma mentre P, per il modo in cui accenna al fatto, facendo intendere di averne già trattato ampiamente prima, presuppone una sua datazione nel corso del 397, Polieno invece, per il sincronismo che stabilisce fra l'arrivo di Timocrate in Grecia e le devastazioni di Agesilao in Asia, sembra far riferimento all'estate del 396. Per un esame particolareggiato di queste versioni cfr. Grenfell-Hunt, cit., V, p. 204 ss.; Jacoby, *FGrHist* II C, *Komm.*, pp. 8-9; Accame, cit., p. 106 ss.; Bruce, *Commentary*, cit., p. 58 ss.; Bonamente, cit., p. 69 ss.

Che effettivamente l'iniziativa sia partita da Titrauste fu sostenuto da W. Judeich, *Kleinasiatische Studien*, Neuburg 1892, p. 68 ss., e che la missione di Timocrate sia da assegnare all'estate del 395 hanno pensato in passato Cloché, *Thèbes de Béotie*, cit., p. 101 e di recente C. D. Hamilton, *The Politics of Revolution in Corinth*, « *Historia* » XXI (1972), p. 24. I più, invece, pensano che, come attestano P e Polieno, il promotore sia stato Farnabazo, ma non sono tutti concordi sulla esatta datazione della missione stessa. La fissano nell'inverno 396/5 o nella primavera 395: Meyer, cit., p. 44 ss.; Beloch, *Gs. Gesch.*² III, 1, p. 66; Swoboda, v. *Konon*, cit., col. 1325; H. Schaefer, *R.E. s.v. Timokrates* (4), VI A 1 (1936), col. 1264; Jacoby, *l.c.*, p. 9. Per l'autunno del 396 cfr. Kagan, cit., p. 322; per la primavera del 396 (in riferimento alla tradizione di Polieno) ma considerando possibile anche il 397, per rispettare la cronologia di P, si sono espressi Grenfell e Hunt, cit., V, p. 204 s. Infine a favore di una datazione della missione di Timocrate all'estate del 397 si sono decisamente dichiarati: G. De Sanctis, *Nuovi studi sulle « Elleniche » di Ossirinco*, « *Atti Accad. Torino* » LXVI (1931), p. 171; Gigante, cit., p. XI; Barbieri, cit., p. 90 ss.; Accame, cit., p. 107 ss. Nel tentativo di conciliare le diverse tradizioni, T. Lenschau, *Die Sendung des Timokrates und der Ausbruch des korinthischen Krieges*, « *Philol. Wochenschs.* » LIII (1933), col. 1327 ss., avanzò l'ipotesi che ci fossero state due missioni, una promossa da Farnabazo e da datare con P al 397 e l'altra da Titrauste e da collocare con le altre fonti nel 395; questa ipotesi è stata di recente riproposta prima dal Bruce, *Athen. Embassies*, cit., p. 276 s. e *Commentary*, cit., p. 60 e ora dal Bonamente, cit., p. 67 ss. e p. 110 ss. Quest'ultimo ha anzi messo in evidenza come nello stesso testo di Ossirinco ci siano dei precisi riferimenti ad almeno due missioni persiane (p. 114), la prima (*Hell. Oxyrh.* II 2), quella appunto di Timo-

le loro patrie a scendere in guerra contro Sparta⁸⁴. In realtà, le prime due città non si coalizzarono in funzione antispartana che due anni più tardi, nell'estate del 395, e solo dopo il successo riportato ad Aliarto dalle forze ateniesi e beotiche collegate, ad esse si affiancarono anche Argo e Corinto⁸⁵. La missione di Timocrate, quindi, lontana dal rappresentare la causa ultima e in un certo senso determinante dello scoppio della guerra corinzia⁸⁶, è

crate (alla quale noi facciamo riferimento nel testo), sicuramente anteriore all'episodio di Demeneto, quindi da datare all'estate 397 (p. 119), l'altra (XIII 1), di cui non si fa il nome del messaggero (definito « inviato dal Barbaro »), precedente l'invasione della Locride da parte focese, quindi dell'inverno 396/5 o della primavera 395. Ai fini della nostra ricerca quello che importa ribadire è che, stando a P, che per *communis opinio* offre la tradizione più attendibile sugli avvenimenti in esame, c'era stato già nel corso del 397 a.C. un abboccamento fra Timocrate e i gruppi antispartani greci, promosso dal satrapo Farnabazo, e che in questa occasione il rodio aveva distribuito, e forse anche promesso per il futuro, oro persiano in vista di una guerra contro Sparta.

⁸⁴ Paus. III 9, 8; Plut. *Artax.* 20, 3; *Ages.* 15, 6; Polyae. I 48, 3. Questa tradizione è presente anche in Xen. *Hell.* III 5, 1 (cfr. IV 2, 1), con la sola variante che Senofonte esclude la partecipazione degli Ateniesi alla distribuzione dell'oro persiano. Solo sulla base di tale omissione il Bruce, *Athen. Embassies*, cit., p. 277, ha avanzato l'ipotesi che effettivamente gli Ateniesi avessero in un primo tempo rifiutato il denaro loro offerto da Timocrate e che poi, su incitamento degli estremisti, Epicrate e Cefalo in particolare, avrebbero mandato Agnia e Telesegoro quali ambasciatori al gran re per comunicargli che avevano cambiato idea e che intendevano accettare i finanziamenti persiani. Sulla matrice sicuramente lacedemone della tradizione conservata in questo gruppo di fonti (di cui quella senofontea sembra rappresentare la variante ateniese), cfr., per tutti, Jacoby, *FGrHist*, II, *Komm.* nr. 66, p. 9. Pur riconoscendo la storicità della distribuzione di oro persiano da parte di Timocrate ai capi dei gruppi antispartani di tutte e quattro le città, P polemizza contro questa tradizione (II 2) sottolineando con vigore l'antiorità dell'odio contro gli Spartani in tutte e quattro le città rispetto all'arrivo di Timocrate in Grecia, e indicando i motivi che, caso per caso, stavano alla base di esso (II 2-3).

⁸⁵ Diod. XIV 82, 1-2.

⁸⁶ Come larga parte della tradizione antica volle far credere (v. *supra* n. 84) e come, di recente, ha sostenuto, sia pure sul piano esclusivamente

da considerare soltanto come il primo tentativo persiano di approccio diretto non solo con Atene, naturalmente interessata ai programmi navali persiani, ma anche con quelle città che, o per tradizione politica come Argo⁸⁷, o per recenti motivi di attrito, come Tebe⁸⁸ e Corinto⁸⁹, si trovavano in quel periodo in posizione di latente ostilità con Sparta. L'elemento più significativo di questa missione del 397 non stette tanto nella promessa del supporto finanziario persiano in caso di guerra a Sparta, quanto piuttosto nel fatto che destinatari di questa promessa siano stati non i soli Ateniesi, ma anche Beoti, Argivi, Corinzi; il che rende evidente che ci troviamo di fronte al tentativo di gettare le basi di una vasta coalizione antispartana sul suolo della Grecia; ed a

economico, il Kagan, cit., p. 321 ss e pp. 323-341, sulla base, però, di una eccessivamente tarda datazione della missione stessa (fine 396 a.C.). Appunto nella promessa dei finanziamenti persiani che Timocrate avrebbe portato il Kagan ha indicato la causa del mutamento della politica delle quattro città, e specialmente di Tebe e di Atene, da neutrale ad apertamente bellicista nell'estate 395.

⁸⁷ Su Argo e i motivi della sua ostilità a Sparta in questo periodo cfr. G. T. Griffith, *The Union of Corinth and Argos (392-386 B.C.)*, « *Historia* » I (1950), p. 236 ss.; Kagan, cit., p. 323. Per un riesame critico della politica di Argo nei confronti di Atene e di Sparta nel corso del V secolo cfr. T. Kelly, *Argive foreign Policy in the Fifth Century B.C.*, « *CPh* » LXIX (1974), pp. 81-99.

⁸⁸ L'antilaconismo in Beozia è attribuito da P (II 2) a rivalità politiche interne fra la fazione filolacedemone e quella antilacedemone; questa interpretazione è sostanzialmente fatta propria da Cloch , *La politique Th baine*, cit., p. 317 ss.; invece essa esprime, secondo Bruce, *Internal Politics*, cit., p. 79 s., un punto di vista filospartano; in realt  l'antilaconismo in Beozia cos  come a Corinto sarebbe stato determinato dal comportamento tenuto da Sparta nei confronti dei suoi alleati dopo il 404. Per questo punto di vista cfr., anche, Kagan, cit., p. 328 ss. Sul problema cfr., inoltre, Beloch, *Gr. Gesch.*² III, 1, pp. 62-63; Larsen, cit., p. 156; Hamilton, cit., p. 215.

⁸⁹ Sulla politica di Corinto prima e durante la guerra che da lei prese nome e sulle cause della sua ostilit  a Sparta negli anni successivi alla guerra del Peloponneso cfr., da ultimo, Hamilton, *The Politics of Revolution*, cit., p. 22 ss. (con bibliogr. prec.).

me sembra che questo fronte, almeno nel 397, più che ad allentare la pressione spartana in Asia⁹⁰, a quell'epoca ancora poco preoccupante⁹¹, mirasse piuttosto, nelle intenzioni di Conone e Farnabazo, a mettere Atene nella condizione di adottare, in aperta rottura con Sparta, ma senza eccessivo pericolo per la sua stessa sopravvivenza come città libera, una politica di diretta partecipazione alla guerra navale nell'Egeo.

⁹⁰ Questa finalità è espressamente attribuita alla missione di Timocrate da Senofonte (III 5, 1) e da Pausania (III 9, 8), ma non bisogna dimenticare che entrambi la collocano nell'estate del 395, dopo la pesante sconfitta persiana a Sardi (v. *supra* n.83).

⁹¹ Le operazioni spartane in Asia, fino a tutto il 397, non avevano portato a risultati apprezzabili. Dopo le prime, poco fruttuose, operazioni di Thibron (400 a.C.), ben presto richiamato in patria, condannato ed esiliato (Xen. *Hell.* III 1, 7), qualche successo era stato conseguito da Dercillida nella primavera-estate del 399, con la conquista di diverse città della Troade (Xen. *Hell.* III 1, 8; Diod. XIV 38, 1-3). Ma già nell'autunno egli stipulò con Farnabazo una tregua di 8 mesi (Diod. XIV 38, 2-3; Xen. *Hell.* III 2, 1) che, alla scadenza, prorogò ulteriormente (Xen. *Hell.* III 2, 9) ed utilizzò questo lungo periodo prima per devastare la Bitinia e poi per far erigere un muro sul Chersoneso, onde difendere dalle incursioni dei Traci le città alleate della regione. Quindi per tutto il 398 in Asia non si era combattuto. Solo nella primavera del 397 (forse dopo che giunse notizia a Sparta dei preparativi navali di Conone) Dercillida ricevette l'ordine di attaccare la Caria, in azione combinata col navarca Farace (Xen. *Hell.* III 2, 12), ma la loro offensiva venne prontamente smorzata dalle forze congiunte di Tissaferne e Farnabazo, i quali imposero a Dercillida una nuova tregua (Xen. *Hell.* III 2, 20; Diod. XIV 39, 6) e costrinsero Farace a levare l'assedio a Cauno, liberando così Conone (Diod. XIV 79, 4 ss.). Quanto a quest'ultimo episodio, è da precisare che Diodoro in effetti lo ricorda sotto il 396, dopo la lunga parentesi dedicata alle vicende siciliane di Dionisio I (XIV 40-78); ma, malgrado le molte incertezze che ha suscitato in passato questa tarda collocazione diodorea dell'assedio di Cauno, l'accenno di Senofonte all'ordine d'attacco combinato per terra e per mare alla Caria che Sparta avrebbe impartito a Dercillida e Farace dà, a mio parere, la certezza che l'episodio di Cauno non possa essere datato più in basso della tarda estate del 397. A questa medesima conclusione sulla cronologia del blocco di Conone a Cauno è pervenuto da ultimo, con altre argomentazioni, anche Bonamente, cit., p. 97.

Se si fosse realizzato allora il fronte antispartano in Grecia, però, ne avrebbe tratto vantaggio Atene, la quale avrebbe acquistato così piena libertà di iniziativa politica, e indirettamente anche la Persia, ma non certo gli altri membri potenziali della coalizione: alla certezza che su di essi sarebbe venuto a ricadere quasi per intero il peso della guerra contro lo stato che ancora conservava intatta l'egemonia assoluta in Grecia e sul mare, non faceva riscontro, come contropartita, alcun beneficio immediato e neppure delle certezze, ma solo promesse: è vero che una grande flotta si stava approntando per strappare a Sparta l'egemonia sul mare, ma l'allestimento di essa procedeva con evidente e prevedibile lentezza⁹², e sarebbe passato del tempo prima che risultati apprezzabili potessero essere effettivamente conseguiti; è vero che Timocrate aveva portato, oltre i 50 talenti, la promessa di altro oro persiano in caso di guerra a Sparta, ma era ormai risaputo tra i Greci che il gran re era tanto pronto nel promettere il suo denaro quanto poi parsimonioso nel fornirlo al momento opportuno⁹³, e lo avevano già sperimentato gli Spartani negli ultimi anni della guerra del Peloponneso⁹⁴. Perché sulle sue promesse i Greci potessero fare sicuro affidamento occorreva che l'apertura di un fronte antispartano in Grecia di-

⁹² La lentezza dei preparativi bellici del re era risaputa: si veda quanto scrive Isocrate in merito a IV 141: τοιαῦται βραδυτήτες ἐν ταῖς πράξεις ταῖς βασιλεύς ἐνεσις. Cfr. anche IV 142.

Quanto all'allestimento della flotta, è da far rilevare che quando Conone si portò a Cauno, nell'estate del 397 (cfr. Barbieri, cit., p. 101 s.; Bonamente, cit., pp. 94-99), ad oltre un anno di distanza da quando Farnabazo aveva fornito il denaro per la costruzione di cento navi, l'Ateniese non disponeva ancora che di 40 navi, la maggior parte delle quali erano state direttamente prelevate dalla flotta di Evagora (Isocr. IX 47; cfr. Barbieri, cit., p. 88) e passò un altro anno ancora, prima che gli fosse consegnato un secondo contingente di altre 40 navi (Diod. XIV 79, 5-6).

⁹³ Cfr. *Hell. Oxyrh.* XIV 1-2. Per l'enorme ritardo nel pagamento degli stipendi ai marinai della flotta di Conone v. *infra* p. 21 e n. 106.

⁹⁴ Cfr., ad. es., Thuc. VIII 46, 5.

ventasse un « problema vitale » soprattutto per la Persia: e tale certo ancora non era.

Non si può, dire, comunque, che il messaggio di Timocrate sia del tutto caduto nel vuoto; esso certo sul momento non bastò a smuovere quel clima di attesa nello sviluppo degli avvenimenti sul fronte asiatico e sul mare che regnava in Tebe, Argo e Corinto, né a spazzare via la segreta speranza che alla lunga le forze persiane da sole sarebbero bastate a ridimensionare lo strapotere di Sparta, il che era quanto le tre città si limitavano ad auspicare. E, in mancanza di appoggi militari esterni, i democratici ateniesi non potevano che operare in segreto sul piano delle iniziative antispartane, adottando invece sul piano ufficiale una posizione neutrale, che ebbe poi occasione di manifestarsi nella primavera del 396, come abbiamo già visto, in occasione del rifiuto di truppe per Agesilao⁹⁵.

È doveroso a questo punto chiedersi perché, solo a qualche mese di distanza da questo gesto di autonomia, l'assemblea ateniese decise di denunciare Demeneto agli Spartani. Qualcuno ha visto in tale decisione un gesto di lealtà e di distensione, che avrebbe avuto lo scopo di sanare la presunta rottura con Sparta determinata appunto da quel rifiuto⁹⁶; qualcun altro ha affermato che la necessità della sconfessione nascesse soltanto dal fatto che il soccorso che Demeneto si accingeva a portare a Conone differiva sostanzialmente dagli aiuti precedenti perché egli si valeva di una trireme, una nave da guerra dello stato, ed aveva pertanto carattere di ufficialità⁹⁷. Ma in fondo, se consideriamo bene i fatti, l'ambasceria di Agnia e Telesegoro al gran re aveva presentato analogo se non più chiaro carattere di ufficialità, e non per questo era stata ufficialmente sconfessata né aveva provocato una guerra. Tanto l'una quanto l'altra risposta non sem-

⁹⁵ V. *supra* p. 13 e note 57 e 58.

⁹⁶ Che i tumulti scoppiati in Atene per il caso di Demeneto fossero in collegamento con quel rifiuto era stato suggerito, in via ipotetica, da Accame, cit., p. 134. Per la tesi di Perlman, v. *supra* p. 13 e n. 58.

⁹⁷ Cfr. Bruce, *Athen. for. Policy*, cit., p. 292.

brano offrire una soluzione del tutto soddisfacente. Il fatto che nel caso di Demeneto tutti gli Ateniesi furono presi dal panico e considerarono inevitabile un immediato conflitto con Sparta, se non ci fosse stata una smentita ufficiale del suo operato, implica a mio parere che si fosse proprio allora verificato un episodio grave ai danni di Sparta, al quale Atene doveva risultare assolutamente estranea, se non voleva che esso fosse considerato un preciso atto di ostilità e preso a pretesto per una immediata dichiarazione di guerra.

Orbene: l'unico, gravissimo smacco per Sparta che le fonti registrino sotto il 396 a.C. è la defezione di Rodi. L'isola era stata scelta quale quartier generale della flotta peloponnesiaca per la sua eccezionale posizione strategica; infatti, oltre a consentire il controllo dell'accesso meridionale all'Egeo, essa costituiva una ottima base per un appoggio navale alle operazioni di terra contro la prospiciente Caria⁹⁸; per di più, una volta intervenuta una alleanza con Nefereo, ribelle alla Persia, essa era diventata anche la testa di ponte per i contatti fra Sparta e l'Egitto⁹⁹. In un momento non meglio precisabile dell'estate del 396 i Rodii, su istigazione di Conone che si trovava a Cauno, espulsero la flotta peloponnesiaca ed accolsero nel porto quella dell'Ateniense. La perdita di questa base venne così a pregiudicare gravemente la possibilità che la flotta peloponnesiaca potesse appoggiare dal mare le operazioni sul suolo d'Asia, proprio nel momento in cui tale appoggio avrebbe invece dovuto intensificarsi, per sostenere adeguatamente la massiccia offensiva che Agesilao stava colà organizzando; anche il collegamento con l'Egitto ne risultò improvvisamente interrotto, tant'è che Conone poté intercettare e cattu-

⁹⁸ Come tale fu infatti utilizzata nel corso della navarchia di Farace, il quale agì in collaborazione con Dercillida in occasione dell'attacco alla Caria (v. *supra*, n. 91). Per l'importanza della cooperazione fra flotta ed esercito per muovere attacchi alla Caria, ancora nella tarda estate del 395, cfr. G. A. Lehmann, *Die Hellenika von Oxyrhynchos und Isokrates' « Philippos »*, « Historia » XXI (1972), p. 389, n. 12.

⁹⁹ Cfr. Perlman, *The Causes*, cit., p. 79.

rare il grosso convoglio di grano che Nefereo, in base agli accordi, aveva inviato per gli Spartani¹⁰⁰.

A provocare la defezione di Rodi Conone si adoperava da tempo, sin da quando, nell'estate del 397, si era portato con le prime 40 navi dalla Cicilia a Cauno¹⁰¹; in tal senso, del resto, erano stati diretti anche gli aiuti che in segreto gli erano stati forniti da Atene; infatti attesta espressamente Isocrate che appunto « per la guerra intorno a Rodi » gli Ateniesi avevano fornito soccorsi a Conone¹⁰², lasciando con ciò intendere che Rodi aveva rappresentato, per Conone così come per i democratici ateniesi, la prima importante tappa della liberazione dell'Egeo. Certo in funzione della « guerra di Rodi » era stata anche decisa — forse su sollecitazione dello stesso Conone — la partenza di Demeneto con la trireme; non è da escludere che essa, proprio per il suo carattere di ufficialità, dovesse avere, nelle intenzioni di Conone, il compito di dimostrare ai Rodii ancora esitanti che dietro Conone e la sua flotta persiana c'era effettivamente Atene, un'Atene ancora in apparenza e forzatamente neutrale, ma ben decisa a mettersi alla guida della guerra di liberazione, non appena le circostanze esterne glielo avessero consentito. Potrebbe essere stato l'arrivo ad Atene della notizia che Rodi era caduta in mano a Conone a diffondere tra i *gnōrimoi* il panico ed a far emergere nei *dēmotikoi* il timore delle possibili conseguenze:

¹⁰⁰ Diod. XIV 79, 4-7. Sull'episodio della rivolta antispartana di Rodi cfr. Barbieri, cit., p. 116 ss. Che il momento della defezione sia cronologicamente distinto e preceda di quasi un anno quella della rivoluzione democratica nell'isola (per la quale cfr. *Hell. Oxyrh.* X 1-4) ha dimostrato I. A. F. Bruce, *The democratic Revolution at Rhodos*, « CQ » n.s. XI (1961), p. 166 ss.

¹⁰¹ Diod. XIV 39, 4. Per la cronologia e la ricostruzione dei movimenti di Conone in Caria cfr. Barbieri, cit., p. 101 ss.; Bonamente, cit., p. 93 ss.

¹⁰² Isocr. IV 142: 'Εν δὲ τῷ πολέμῳ τῷ περὶ Ῥόδον..., χρώμενος δὲ [*scil.* βασιλεὺς] ταῖς ὑπηρεσίαις ταῖς παρ' ἡμῶν, στρατηγούντος δ' αὐτῷ Κόνωνος, κτλ.

¹⁰³ Da notare che la denuncia di Demeneto a Milone fu fatta dopo che

essendo già stato raggiunto lo scopo al quale tutti gli sforzi precedenti erano stati finalizzati, cioè l'acquisizione del controllo dell'isola da parte di Conone, l'utilità della presenza della trireme attica nell'Egeo era venuta a cadere, mentre la sua eventuale e non improbabile intercettazione da parte lacedemone avrebbe rappresentato il pericolo di far apparire Atene coinvolta nella defezione di Rodi. Potrebbero essere state considerazioni di questo genere a convincere i democratici ateniesi della opportunità che la *polis* dichiarasse pubblicamente la propria estraneità all'accaduto¹⁰³.

* * *

Dopo la defezione di Rodi passò ancora un anno prima che la fazione antilacedemone di Ismenia traesse pretesto da incidenti di confine fra Locresi e Focesi per aprire le ostilità contro Sparta¹⁰⁴. Segno che non fu il primo successo della flotta di Conone, contrariamente a quanto sostiene il Perlman¹⁰⁵, a far prevalere la tendenza bellicista fra i gruppi antispartani in Grecia. Si direbbe anzi, al contrario, che quel successo, in sé abbastanza rilevante, abbia paradossalmente consolidato il clima di attesa; forse esso, nelle speranze di molti, doveva essere il preludio di una generale sollevazione delle isole egee contro i presidî e gli armosti spartani e di una rapida risoluzione del conflitto sul mare. Invece, le difficoltà finanziarie in cui Conone già si dibatteva, e che culminarono nell'estate del 395 con l'ammutinamento

già l'Ateniese aveva preso il largo dal Pireo, tant'è vero che l'armosta spartano non riuscì neppure ad impedirgli di raggiungere comunque Conone (*Hell. Oxyrh.* III 1-2). Merita anche di essere rilevato che contro Demeneto la città non prese alcuna misura punitiva; anzi egli è ricordato da Senofonte sotto il 388/7 ed il 387/6 come membro del collegio degli strateghi (*Hell.* V 1, 10-12 e 1, 26).

¹⁰⁴ Sulla dinamica di questi incidenti e per un raffronto comparato delle diverse tradizioni relative cfr., ora, Bonamente, cit., p. 121 ss.

¹⁰⁵ Perlman, *The Causes*, cit., p. 79 s.

dei mercenari ciprioti¹⁰⁶ — difficoltà alle quali non era forse estranea la politica sempre ambigua del satrapo Tissaferne¹⁰⁷ — tenero forzatamente inattiva la flotta a Rodi per circa un anno¹⁰⁸; e un altro anno passò fin tanto che Conone provvide a sedare con la massima energia la rivolta e ad avviare nuovi preparativi navali con gli ulteriori 220 talenti avuti da Titrauste, prima che potesse cogliere un nuovo, più rilevante successo, a Cnido nella estate del 394¹⁰⁹. Ma a quell'epoca ormai la guerra in Grecia era in atto da circa un anno.

Mentre, dunque, contrariamente alle aspettative generali, la guerra sul mare languiva, erano stati i Lacedemoni a lanciare una massiccia offensiva sul suolo d'Asia, sotto l'energica guida di Agesilao, il quale, dopo successi di minore portata nel 396, riuscì a sconfiggere pesantemente Tissaferne a Pattolo, presso Sardi, nella tarda primavera del 395 a.C.¹¹⁰. E fu proprio questa

¹⁰⁶ *Hell. Oxyrh.* XV 1-2. Su questo episodio cfr. I. A. F. Bruce, *The mutims of Conon's Cypriot Mercenaries*, «Proceed. Cambr. Philol. Soc.» VIII (1962), p. 13 ss. Da Isocr. IV 142 risulta che i soldati erano rimasti senza paga per ben 15 mesi.

¹⁰⁷ Secondo Barbieri, cit., p. 122 ss. e p. 126 in part., sarebbe stato Tissaferne, contrario alla politica di diretto intervento della Persia negli affari greci, di cui invece era sostenitore Farnabazo, e preoccupato della possibilità che tale politica finisse col favorire una rinascita della potenza ateniese, a sabotare i programmi navali di Conone e Farnabazo, sospendendo i pagamenti e, come lo studioso anche suppone, richiamando gran parte delle navi fenicie del re di Sidone dalle acque dell'Egeo. Cfr., anche, Bonamente, cit., n. 3 di p. 178.

¹⁰⁸ Cfr. Barbieri, cit., p. 131.

¹⁰⁹ Per l'esame delle fonti e la ricostruzione dello svolgimento della battaglia di Cnido cfr. Barbieri, cit., p. 144 ss. Le diverse valutazioni che gli scrittori greci hanno dato di questa battaglia sono oggetto di analisi in Seager, cit., pp. 99-100. Sul suo significato per lo svolgimento della guerra navale cfr. Costa, cit., p. 49 s.

¹¹⁰ *Hell. Oxyrh.* VI 1-6; *Xen. Hell.* III 4, 22 ss.; Diod. XIV 80, 3-5. Per la diversità di prospettiva con cui i fatti relativi a questa battaglia sono narrati in Senofonte e nelle Elleniche di Ossirinco cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1966, p. 348 s.; un recente confronto fra le diverse tradizioni è in Bonamente, cit., p. 139 ss. La versione più

vittoria campale spartana a mutare inaspettatamente i rapporti di forza in campo.

È stato giustamente osservato che, per un verso, essa dava ormai la certezza ai gruppi antispartani in Grecia che era diventato un problema vitale per la Persia — di cui aveva rivelato la sostanziale fragilità — appoggiare decisamente ogni iniziativa contro Sparta sul suolo della Grecia che potesse distogliere forze dall'Asia o, quanto meno, impedire che vi affluissero nuovi contingenti¹¹¹; e che, per un altro verso, essa segnava l'apice della supremazia di Sparta¹¹²; certo è che Sparta, in virtù di essa, si sentiva ormai sicura non solo in Asia, ma anche in Grecia e sul mare e per ciò stesso pronta a stroncare quei focolai di opposizione che nel corso degli ultimi anni si erano andati manifestando più o meno apertamente in Grecia¹¹³.

I più direttamente esposti ad azioni di ritorsione spartana sarebbero stati i Beoti, o per meglio dire i membri della fazione di Ismenia ed Androclide, che da non molto tempo, forse solo dall'anno precedente, avevano acquisito il controllo pieno della bulé tebana e del consiglio federale, mettendo in minoranza la fazione filolacedemone¹¹⁴; essi erano, tra l'altro, i soli a poter essere considerati i veri responsabili del grave affronto ad Age-

attendibile, secondo J. K. Anderson, *The Battle of Sardis in 395 B.C.*, « Calif. Stud. Cl. Ant. » VII (1974), p. 27 ss., è quella di Senofonte, in quanto egli probabilmente a quel tempo era al seguito di Agesilao.

¹¹¹ Accame, cit., p. 135.

¹¹² Accame, cit., p. 119.

¹¹³ E infatti sottolinea Senofonte (*Hell.* III 5, 5) che i Lacedemoni ἄσμενοι raccolsero il pretesto della richiesta focese di aiuto per marciare contro i Tebani, volendoli punire della loro tracotanza, e precisa: τὰ τε γὰρ ἐν τῇ Ἀσίᾳ καλῶς σφίσιν ἔχειν, κρατοῦντος Ἀγησιλάου, καὶ ἐν τῇ Ἑλλάδι οὐδέναι ἄλλον πόλεμον ἐμποδῶν σφίσιν εἶναι.

¹¹⁴ Cfr. *Hell. Oxyrh.* XII 2. Non si sa esattamente quando il gruppo di Ismenia abbia messo in minoranza quello di Leonziade. Certo doveva comunque già avere il controllo della bulé federale nella primavera del 396, all'epoca dell'intervento ostile dei Beotarchi contro Agesilao in Aulide. Sul problema cfr. Cloché, *La politique thébaine*, cit., spec. p. 336 ss; Bruce, *Internal Politics*, cit., p. 78.

silao della primavera del 396. E furono appunto — come tutte le fonti non mancano di sottolineare¹¹⁵ — questi uomini, i quali temevano di essere scalzati dal potere non appena gli Spartani, chiuso vittoriosamente il fronte asiatico, avessero nuovamente accordato appoggio pieno alla fazione di Leonziade¹¹⁶, che stabilirono di provocare lo scoppio delle ostilità, scegliendo essi stessi il momento per loro più opportuno, mentre cioè il grosso dell'esercito spartano ed un generale della statura di Agesilao erano ancora impegnati altrove. Del resto essi potevano contare ormai su due certezze: che i finanziamenti persiani per la guerra non sarebbero stati lesinati¹¹⁷; e che certamente gli Ateniesi, ma forse anche Argivi e Corinzi ed altri eventuali popoli del Peloponneso, sarebbero stati al loro fianco nella lotta¹¹⁸.

E a proposito degli Ateniesi non si sbagliavano di certo. Quando gli ambasciatori tebani solleccitarono il loro intervento in

¹¹⁵ Espressamente infatti attribuiscono al gruppo di Ismenia la responsabilità dello scoppio della guerra corinzia Senofonte (*Hell.* III 5, 3), l'Anonimo (*Hell. Oxyrh.* XIII 1-2) e Pausania (III 9, 9); Diodoro (XIV 881, 3) invece parla genericamente di Beoti.

¹¹⁶ *Hell. Oxyrh.* XIII 1: ἵνα μὴ διαφθαρῶσιν ὑπ' ἐκείνων (*scil.* Λακεδαιμονίων) διὰ [τοὺς λακων]ίζοντας.

¹¹⁷ Cfr. *Hell. Oxyrh.* XIII 1: οἰόμενοι (*scil.* οἱ περὶ τὸν Ἀνδροκλείδαν κτλ.) δὲ ῥαδίως τοῦτο πρ[άξιν ὑπολ]αμβάνοντες βασιλέα χρήματα παρέξε[ιν, ὅπερ ὁ]παρὰ τοῦ βαρβάρου πεμφθεὶς ἐπηγγέλλετο. Su questo passo cfr. le osservazioni di Bonamente, cit., p. 108 ss.

¹¹⁸ *Hell. Oxyrh.* XIII 1: <τοὺς δέ> [Κορινθίου]ς καὶ τοὺς Ἀργεῖους καὶ τοὺς Ἀθηναίους μεθέ[ξιν τοῦ] πολέμου. Cfr. Xen. *Hell.* III 5, 11-12. Secondo Senofonte gli ambasciatori tebani avrebbero menzionato, fra i nemici potenziali di Sparta, oltre i Corinzi e gli Argivi, anche gli Elei, gli Arcadi e gli Achei. In realtà questi popoli poi restarono fedeli alla lega del Peloponneso; ciò ha indotto l'Accame, cit., p. 127 s., a supporre che Senofonte abbia scritto (ed inserito nel testo preesistente) il racconto della ambasceria tebana ad Atene dopo la battaglia di Leuttra e alla luce del disfacimento della lega Peloponnesiaca che le fece seguito. Invece il Seager, cit., p. 97, non considera anacronistica la speranza beotica di indurre questi popoli alla defezione già nel 395, dal momento che il tentativo di provocarne il distacco dalla lega risulta da Diod. XIV 82, 4 effettivamente esperito, anche se con nessun esito.

Beozia, invasa da Lisandro, non un'ombra di esitazione manifestò l'assemblea; risulta infatti da Senofonte che furono in molti a prendere la parola, ma solo per appoggiare la richiesta tebana, e che lo *psephisma* — benché Trasibulo, nel presentarlo, non avesse tralasciato di ricordare il pericolo cui si esponeva la città adottandolo ὅτι ἀτειχίστου τοῦ Πειραιῶς ὄντος — passò all'unanimità¹¹⁹. La prontezza e l'unanimità del voto favorevole all'alleanza stanno a dimostrare che per i gruppi politici ateniesi, tanto di ispirazione moderata quanto di tendenza radicale, il momento della svolta bellicista si era già verificato da tempo, da quando appunto, come abbiamo già visto, avevano cominciato a prendere corpo, nel 397, i preparativi navali di Conone; da allora in poi soltanto la mancanza di sicuri appoggi esterni li aveva costretti ad una forzata ed apparente neutralità. Lo scoppio delle ostilità fra Tebe e Sparta e la richiesta beota di alleanza costituirono, perciò, la tanto attesa occasione propizia per riscattare definitivamente Atene dalla gravosa tutela lacedemone, che la città era stata costretta a subire dal 404 a.C.

GIOVANNA DE SENSI SESTITO

¹¹⁹ Xen. *Hell.* III 5, 16: Τῶν δ' Ἀθηναίων πάνπολλοι μὲν συνηγόρευσον, πάντες δ' ἐψηφίσαντο βοηθεῖν αὐτοῖς. Quanto all'unanimità del voto, di cui si è indicata una spiegazione o nel carattere difensivo dell'alleanza (Cioché: v. *supra* n. 2), o nel debito di riconoscenza dei democratici ateniesi nei confronti dei Tebani (Seager, cit., p. 98) o in entrambi i motivi (Accame, cit., p. 136), merita di essere ulteriormente rilevato che essa è perfettamente giustificata nell'ambito dei *demotikoi*, in quanto auspicato punto di arrivo di due anni di segrete attività antispertane; ma essa è anche, altresì comprensibile, nell'ambito dei *gnorimoi*, la cui opposizione alla guerra in passato non era stata determinata da filolaconismo (v. *supra* p. 12 e n. 55), ma, come per gli stessi *demotikoi*, da apprensione per la mancanza di appoggi esterni. La certezza della collaborazione della Beozia, lo stato militarmente più forte dopo Sparta (cfr. a proposito quanto scrive Andocide nell'orazione *Sulla pace*: III 25), e quella dei finanziamenti persiani per la guerra (che allontanava il timore di una pesante *eisphorà* sui benestanti ateniesi) possono ben giustificare il voto favorevole all'alleanza con Tebe che anche i *gnorimoi* espressero in quella circostanza.

MALI CULICES

Non so se sia stato notato come per la geniale espressione di Dante che suggella il XXI dell'*Inferno* con lo sconcio rumore di Barbariccia « ed egli avea del cul fatto trombetta » si trovi un casuale *locus similis* in Aristofane. Nelle *Nuvole*, il discepolo di Socrate enuncia a Strepsiade la teoria del maestro per cui le zanzare dall'intestino stretto emettono il loro suono κατὰ τοῦρροπύγιον, giacché σάλπιγξ ὁ πρωκτός ἐστὶν ἄρα τῶν ἐμπίδων (v. 165 « delle zanzare il culo è una trombetta »). Le ἐμπίδες, che appaiono per la prima volta in Ar. *l.c.* e Av. 245 ἐμπίδες ὀξύστομοι, sono zanzaroni più grossi dei κώνωπες (cfr. Hesych. s.v. ἐμπίς; Arist. *HA* 490 a 21; 551 b 27) ed è naturale che il loro ronzio sia clamoroso come una σάλπιγξ. Ma i κώνωπες hanno μεγάλας σάλπιγγας (con cui danno il segnale della guerra) già nella *Batracomiomachia* (v. 199).

Il *l.c.* di Aristofane serve a Fraenkel, insieme con altri¹, per staccare, nel celebre passo di Aesch. *Ag.* 892 ss. in cui Clitemestra rievoca le sue notti solinghe

λεπταῖς ὑπαὶ κώνωπος ἐξηγειρόμην
ῥιπαῖσι θωύσσοντος

¹ Degli altri luoghi, sono indicativi quelli latini di Tert. *Adv. Marc.* 1, 14, p. 308. 12 sustine... culicis et tubam et lanceam; Hieron. *Tract. in Psalm.* 91, p. 122 [culex] habet... tubam vocis. I passi greci di Babr. 84.1; Aristid. *Or.* 46, p. 309 (II. 403 Dind.) presentano il verbo βομβέω, che indica un bombo o rimbombo greve, ma è anche usato genericamente per uccelli (*AP* 5.291 Agath.) e per qualunque ronzio: per le zanzare Ar. *Plut.* 538 (v. *infra*). Gregorio Magno (*Moral.* 1. 15, 21) dirà che il « culex susurrando vulnerat ».

E nei sogni mi destavo
d'un tratto al lieve battito d'un'ala
di zanzara ronzante

il complemento λεπταῖς ῥιπαῖσι da θωύσσοντος, apparendogli contraddittorio che il suono espresso dal participio (un suono forte, dall'abbaiamento al grido) sia prodotto da λεπταὶ ῥιπαί. L'argomentazione, piú speciosa che persuasiva, fu poi corretta dai chiarimenti di Barrett, importanti soprattutto per ῥιπαί (non « wing-beats » ma « the zigzagging »), che hanno restituito la percezione dell'unità dell'immagine².

Dell'imprevedibile notazione eschilea, prova, a un tempo, della concretezza del « concepire » e della totalità d'una poesia che assume e fonde ogni elemento dell'esperienza umana, molto si è scritto. Mi piace ricordare il sobrio rilievo ammirativo di Paley: « All great poets are acute observers of even the most trifling incidents, and know how to use them in developing the naturalness of their characters »³. Ma qui occorre notare che le parole citate di Clitemestra fanno entrare la zanzara nella storia della poesia occidentale.

È infatti difficile datare i raccontini favolistici in cui compare il κώνωψ e stabilire fino a che punto risalgano ad autentici spunti esopiani. In essi l'insetto ha l'assurda pretesa di farsi notare dal toro, che non avverte né il suo posarsi sulle corna né il suo dileguare (*Fab. Aesop.* 1. 1, 140 Hausrath-Hunger⁴); oppure sfida e vince il leone δάκνων τὰ περὶ τὰς ῥίνας αὐτοῦ ἄτριχα πρόσωπα ed è poi divorato dal ragno, nella cui rete s'impiglia (*ibid.* 1. 2. 267); o infine riduce a mal partito l'elefante: ὀρθὸς τοῦτο τὸ βραχύ, τὸ βομβοῦν; ἦν εἰσδύνη μου τῇ τῆς ἀκοῆς ὁδῷ τέθνηκα (*ibid.* 1. 2. 292). La contrapposizione di ciò ch'è minimo a ciò ch'è grande e forte si gioverà poi sempre d'immaginose concretizzazioni animali che coinvolgono la zanzara, a livello

² E. Fraenkel, *Aeschylus Agamemnon*, ad l. e *Addenda* (III, p. 830).

³ *The Tragedies of Aeschylus*, Londra 1861 ad l. (p. 389).

⁴ Elaborazione poetica in Babr. 84 Perry. Per la zanzara e il leone in Achille Tazio, e per la zanzara in Fedro, v. *infra*.

dotto e a livello popolaresco (si pensi alla patina proverbiale dell'antitesi di Mt. 23, 24, che inveisce contro i Farisei, ὁδηγοὶ τυφλοί, οἱ διωλίζοντες τὸν κώνωπα, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες).

Erodoto ci parla delle zanzare descrivendo (2.95) con la consueta vivacità gli accorgimenti degli Egiziani per difendersi dai terribili insetti:

Contro le zanzare, che sono una quantità sterminata, hanno trovato questi espedienti: quelli che abitano le zone superiori delle paludi si giovano delle torri, su cui salgono per dormire: poiché le zanzare, data la forza dei venti, non ce la fanno a volare alto. Quelli invece che abitano attorno alle paludi hanno escogitato altri rimedi in luogo delle torri. Ognuno possiede una rete; orbene, di giorno va con essa a pesca, di notte se ne serve a questo scopo: attorno al letto dove riposa colloca la rete, poi vi s'insinua dentro e vi dorme sotto. Le zanzare, se uno dorme ravvolto in un mantello o in un lenzuolo, mordono attraverso la stoffa, mentre attraverso la rete non ci provano neppure.

La rete è la prima, rudimentale forma di zanzariera (κωνωπεῖον, oggi κουνουπιέρα), un *velum* o *instrumentum ad arcendos culices* che si trova ricordato più volte in testi biblici (κώνωπιον LXX Iudith 10. 21; 13. 9 e 15), in testi della tarda grecoità (κωνωπεῶν AP 9. 764 Paul. Sil., lemma; Io. Mosch. *Prat. spir.* p. 1126 B; Tzetz. *Exeg. Il.* p. 93. 10. 12) e più volte in testi latini. L'oggetto è per i Romani un contrassegno di mollezza orientale, come mostrano Varr. *De re rust.* 2. 10. 7, che deplora la fragilità delle puerpere « quae in conopiis iacent dies aliquot »; Hor. *Ep.* 9. 11, dove il « Romanus emancipatus feminae » mescola i soldati agli eunuchi e le insegne di guerra alle zanzariere che Cleopatra s'è portate dall'Egitto (« interque signa — turpe! — militaria / sol adspicit conopium »⁵); Prop. 3. 11, 45, dove Cleopatra spera « foeda... Tarpeio conopia tendere saxo »⁶.

⁵ Porphy. *ad l.*: « quasi retis genus est ad culices prohibendos, quo maxime Alexandrini utuntur ».

⁶ Si noti che sia Orazio che Properzio misurano *conopium* (κωνώπιον);

Dalla zanzara deriva certamente il nome proprio d'un'etèra Κωνόπιον⁷ nell'epigr. 63 Pf. di Callimaco (AP. 5. 23)⁸. Dal contesto si ricava che la donna è spietata e ἀδικωτάτη perché lascia il poeta fuori della porta tutta la notte; ma il nome è evidentemente in rapporto con la conformazione somatica (« une femme petite et taquine » Waltz) piuttosto che con la voce⁹.

Non si può dire con certezza (ma è verisimile) se a una presenza massiccia di zanzare sia da ricondurre il toponimo Konopa d'un villaggio sul varco dell'Acheloo, mutato in città fortificata da Arsinoe II e ribattezzato col nome della sovrana, come attesta Strab. 10. 2. 22¹⁰. Di un altro toponimo connesso con le zanzare fa cenno Plinio (NH 4. 79): « ad quartum Histri ostium Conopon Diabasis ».

In età ellenistica, la zanzara è immortalata nella sua sinistra voracità e nella molestia del suo ronzio notturno da un epigramma di Meleagro (AP 5. 151):

diversamente Iuv. 6. 80 testudineo... conopëo (ivi il termine indica il letto protetto dalla zanzariera). Uno sch. *ad l.* ci dà il termine latino *culicare* (« linum tenuissimis maculis nactum [?] »). Ancora Isidoro 19. 5, 4 parlerà di « retis genus, quo culices excluduntur in modum tentorii ». Altre testimonianze in C.G.L. 5. 350, 24; 281, 25.

⁷ Il diminutivo Κωνόπιον, *culiculus*, come nome comune, è attestato con notevole larghezza: cfr. *Thes. Graecae Linguae*, s.v., da cui si ricavano anche le attestazioni per i derivati Κωνωποειδής, Κωνωπόδης, Κωνωποθήρας, Κωνωποσφράντης.

⁸ Pfeiffer nega con buone ragioni la paternità del poeta di Cirene, mostrandosi incline ad assegnare l'epigramma a Rufino, a cui l'attribuisce la Planudea (7. 140).

⁹ Nel linguaggio colloquiale diciamo che taluno « ha un vocino che pare una zanzara » o « quando canta pare una zanzara » o simili. Ma l'immagine della zanzara serve anche per designare persona molesta o irrilevante: cfr. p. es. le locuzioni colloquiali greche μου ξγινες κουνούπι oppure σέ βλέπω σαν κουνούπι.

¹⁰ Strabone non etimologizza. Konopa è definita πόλις Ἀκαρνανίας da Stefano di Bisanzio, il quale conosce anche una diversa località Κωνόπιον sulla palude Meotide. Per le vicende di Konopa-Arsinoe cfr. G. L. O n - g e a, *Arsinoe II*, Roma 1968, p. 33 ss.

- ὄξυβόαι κώνωπες, ἀναιδέες αἵματος ἀνδρῶν
 σίφωνες, νυκτὸς κνώδαλα διπτέρυγα,
 βαῖον Ζηνοφίλαν, λίτομαι, πάρεθ' ἥσυχον ὕπνῳ
 εὖδειν, τὰμὰ δ', ἰδοῦ, σαρκοφαγεῖτε μέλη.
 5 καίτοι πρὸς τί μάτην αὐδῶ καὶ θῆρες ἄτεγκτοι
 τέρπονται τρυφερῷ χρωτὶ χλιαινόμενοι;
 ἀλλ' ἔτι νῦν προλέγω, κακὰ θρέμματα, λήγετε τόλμης
 ἢ γνῶσεσθε χερῶν ζηλοτύπων δύναμιν.

Si può proporre la traduzione:

- Zanzaroni stridenti, sifoni abietti di sangue
 umano, mostri della notte alati,
 fate che dorma tranquilla Zenòfila un poco, vi prego:
 ecco le carni mie per ingozzarvi.
 5 A che parlo, se gusta, la torma di belve crudeli,
 tutto il tepore della pelle morbida?
 Ora, per l'ultima volta, genía maledetta, basta!
 O vedrai cosa può mano gelosa.

C'è un'ironia implicita nella terminologia enfatica e iperbolica, per cui le zanzare sono designate non solo con l'apostrofe spregiativa κακὰ θρέμματα (v.7) ma anche come νυκτὸς κνώδαλα διπτέρυγα (forse con una reminiscenza parodica di Aesch. *Suppl.* 1000 καὶ κνώδαλα πτεροῦντα καὶ πεδοστιβῆ), poi come θῆρες ἄτεγκτοι. Geniale la definizione appositiva ἀναιδέες αἵματος σίφωνες¹¹. Più appariscente che reale l'iperbole in σαρκοφαγεῖτε (v.4), che può essere riferito anche « tecnicamente » a insetti (τῶν ἐντόμων ὅσα σαρκοφάγα Arist. *HA* 556 b 21), e tuttavia ha un peso di crudezza. A contrasto con la rabbiosa invettiva contro le zanzare c'è la tenerezza con cui è contemplata la donna, nella

¹¹ Il valore metaforico di σίφων può trovare un parallelo solo nel senso osceno (= αἰδοῖον) con cui appare in Eur. *Cycl.* 439 (l.d.). Resta misteriosa (se non si riferisce a q.l.) la glossa di Esichio εἶδος θηρίου μυρμηκοειδές: se fosse davvero esistito un insetto σίφων non troppo dissimile dal κώνωψ, la metafora potrebb'essere nata da un'ambivalenza semantica.

vagheggiata quiete del sonno, nella morbidezza delle carni (o della pelle): la sensualità¹² investe il v. 6 e giustifica lo scatto di gelosia, che acuisce l'insofferenza fino all'*ultimatum*.

Di qualche interesse è anche l'epigramma contiguo in *AP* (5.152)¹³ dello stesso poeta, in cui il κώνωψ è invocato come messaggero d'amore:

πταίης μοι, κώνωψ, ταχύς ἄγγελος, οὔασι δ' ἄκροις
Ζηνοφίλας ψάσας προσπιθύριζε τάδε·
«ἄγρυπνος μίμνει σε· σὺ δ', ὦ λήθαργε φιλοούντων,
εὕδεις». εἶα, πέτευ· ναί, φιλόμουσε, πέτευ.
5 ἥσυχα δὲ φθέγξαι, μὴ καὶ σύγκοιτον ἐγείρας
κινήσης ἐπ' ἐμοὶ ζηλοτύπους ὀδύνας·
ἦν δ' ἀγάγης τὴν παῖδα, δορᾷ¹⁴ στέψω σε λέοντος,
κώνωψ, καὶ δώσω χειρὶ φέρειν ῥόπαλον.

Si può dare anche qui una traduzione:

Zanzarone, nunzio veloce, vola! L'orecchia
di Zenofila sfiora, bisbigliando:
« Lui sta sveglio, t'aspetta: chi t'ama tu smemori, e
Avanti, vola, musicista, vola! [dormi] ».
5 Parla basso, ché non si ridesti chi accanto le dorme
e non m'assalga con gelosa furia.
Se me la porti, l'amica, di pelle leonina ti cingo,
ti do la clava, zanzarone, in mano.

Si riconosce il tipico stile di Meleagro, aduggiato dalle repliche verbali (dopo 1 πταίης, l'iterazione 4 πέτευ... πέτευ). Il segno non

¹² χλαῖνομαι è parola prediletta da Meleagro: cfr. *AP* 5.165.4 ὑπναπάτη χρωτὶ χλαϊνόμενος; 12.125 (metaf.) etc.

¹³ Anche in *Plan.* 7.9, e *Pap. Berol.* 10571, con lacune ai vv. 4-5.

¹⁴ La congettura di Pierson (δοραῖς codd.) è stata confermata dal *Pap. Berol.* cit. Devo dire che è assai più antica di Pierson, se figura già in codici rinascimentali (*Vat. Gr.* 1169, f. 88; *Vat. Gr.* 1416, f. 258v). Tuttavia δοραῖς è ancora sostenuto da G. Giangrande, in « *Mnemosyne* » 25 (1972), 296 ss.

è felice: accanto alla patetizzazione dell'inizio (specie nelle parole del messaggio), s'affaccia il tipico timore del terzo (un altro amante o forse il marito della bella¹⁵) con la sua gelosia¹⁶. Il compito affidato al κώνωψ, che da prima è un sommesso bisbiglio, diventa poi, nei voti, una funzione di pronuba guida. Tutto ciò è tollerabile; mentre d'una barocca goffaggine, che non riesce a trasmettere il riso della comicità, è l'immagine finale del κώνωψ cangiato in Eracle, con clava e λεοντή. La deformazione da « cartone animato » non è aliena da un gusto popolareesco (« e un rospo con la tuba ed in livrea / ballava il minuetto in mezzo al fiume » è in una canzonetta toscana) ma è certo smaccata. Naturalmente gl'interpreti si sono affannati a trovare un rapporto plausibile fra la zanzara ed Eracle¹⁷, che non va colto probabilmente in un'analogia di sforzi o fatiche, non essendo troppo difficile portare un'etèra all'amante, ma piuttosto in un'analogia con Eros (o con gli Eroti) dovuta al comune dardeggiare in volo, e, transitivamente, nell'*aemulatio* per cui gli Eroti bellicosi aspirano agli attributi erculei, non diversamente dai Cupidini del quadro di Venere e Marte del Botticelli, che rubano e indossano gli attributi del dio della guerra¹⁸. A parte il promesso travestimento erculeo, il κώνωψ, blandito dalle apostrofi, è, almeno in ipotesi, benefico, e il ronzio dell'insetto, altrove molesto e persino stentoreo, è invocato come un musicale pianissimo complice e persuasivo. Se il κώνωψ è chiamato a un ufficio di mezzano, questo non è invisibile o spregevole, ma anzi affettuosamente auspi-

¹⁵ σύγκοιτον: in AP 5.191,5 (Meleagr.) è certo amante; σύμεινον in AP 5.120,1 (Philod.) è forse marito.

¹⁶ ζηλοτύπους ὀδύνας è espressione densa; comunque le ὀδύνας non saranno ovviamente gli effetti della gelosia.

¹⁷ In astratto sono l'una l'antitesi dell'altro. Ancora oggi, nel linguaggio colloquiale greco, chi se la prende con avversari di nessun conto è « σὰ νὰ σήκωσε τὸ ρόπαλο τοῦ Ἑρακλῆ γιὰ νὰ φονεύσει ἓνα κώνωπα » (attingo la frase a « Nea Estia » 1 nov. 1977, p. 1452).

¹⁸ In tal senso ha portato luce sulla chiusa dell'epigramma G. Grande, *l.c.*, che ha utilizzato intelligentemente un luogo di Achille Tazio (2.22) su cui v. *infra*.

cato. Diversamente Plauto (*Curc.* 499-500) assomiglierà la noiosa insistenza dei ruffiani proprio agl'insetti molesti, fra cui la zanzara: « genus est lenonium inter homines... ut muscae, culices, cimices, pedesque pulicesque ».

Nella letteratura greca d'età romana si registra un grazioso monodistico di Lucillio (*AP* 11. 88), che fa parte d'una serie d'epigrammetti popolati di ragni, nottole, topi, pulci, formiche etc.:

τὴν μικρὴν παίζουσιν Ἑρώτιον ἥρπασε κώνωψ·
 ἡ δέ· « Τί — φησιν — δρῶ¹⁹, Ζεῦ πάτερ, εἴ μ' ἐθέλεις; »

Una zanzara Amoretta²⁰ rapí, che giocava. « Che fare, padre Zeus, se mi vuoi? » disse la piccola.

È un'evidente parodia del ratto di Ganimede: la *pointe* è data dalla sostituzione della zanzara all'aquila e, forse, anche della femminetta, che presume d'attrarre la brama di Zeus, al bellissimo efebo troiano.

Un τοῦ κώνωπος ἔπαινος, evidentemente del tipo sofistico dell'elogio luciano della mosca²¹, fu scritto da Dione di Prusa, secondo la testimonianza di Sinesio²², ma purtroppo è perduto.

Invece, testimonianze sulle zanzare come piaga d'una località sono offerte da Diodoro Siculo e da Pausania. Il primo (3.23.3) parla del flagello estivo d'un gran numero di zanzare, ὑπερέχον δυνάμει τοὺς γνωρίζομένους, nella regione degli Etiopi: le zanzare mettono in fuga, piú che gli uomini, i leoni ἅμα μὲν ὑπὸ τοῦ δηγμοῦ κακουχομένους, ἅμα δὲ τὸν ἀπὸ τῆς φωνῆς ἦχον καταπεπληγμένους²³. Pausania (7.2.7), parlando dell'impaludarsi del Meandro presso Miunte, ricorda come

¹⁹ Al v. 2 δρῶ Hecker: δῶ codd.; φησι - πάθω Jacobs.

²⁰ Il nome Erotion fu caro a Marziale, che conobbe il suo precursore Lucillio (C. Weinrich, P. Laurens).

²¹ Per Luciano (*Musc. enc.* 2) la mosca la vince sui κώνωπες, le ἐμπίδες e gli σφήκες per la musicale dolcezza del ronzio — un flauto in confronto di trombe e cembali.

²² *Dion* 41 C ἐσπουδάσθη γὰρ τῷ Δίῳ καὶ τὰ παίγνια, πανταχοῦ τῇ φύσει χρωμένῳ.

²³ Diodoro sembra ricordarsi della notizia del geografo Agatarchide del

quando l'acqua si fece dolce e non vi fu più il mare, le zanzare, una quantità sterminata, presero a nascere dalla palude finché costrinsero gli abitanti a lasciare la città: emigrarono a Mileto...

Le pagine più graziose sulla zanzara sono quelle di Achille Tazio 2.20 ss. C'è, nel suo romanzo, un servo « faccendone, chiacchierone e ghiottone » che si chiama Conops — un nome parlante. Satiro vuole farselo amico e scherza appunto sul nome. L'altro mostra di stare al gioco e ripete testualmente la favoletta esopiana su la zanzara, il leone e l'elefante, a cui abbiamo accennato in principio, calcando con intenzione sulla chiusa: « Vedi quanta forza ha il *conops*: persino l'elefante lo teme ». Allora Satiro racconta a sua volta la favoletta che segue:

Dice dunque la zanzara tutta spocchia al leone: « Così tu credi di regnare anche su me, come sulle altre bestie? Ma rispetto a me tu non sei né più bello né più prode né più grande. Innanzi tutto, la tua prodezza qual è? Dilani con gli artigli o mordi coi denti. E non è quello che fa ogni donna quando lotta? Che grandezza o bellezza t'adorna? Petto largo, spalle muscolose e una gran chioma attorno al collo. Ma lo schifo delle parti di dietro non lo vedi? Per me la grandezza è l'aria intera, quanta ne abbraccia l'ala, e la beltà sono le chiome dei prati: sì, sono per me come vesti, che indosso quando cerco riposo al volo. Le mie prodezze, chissà che tu non rida se le enumero: io sono tutta un arnese di guerra; mi schiero a suon di tromba e tromba e arma insieme è la mia bocca, sicché sono a un tempo un artista di flauto e un arciere. Sono la freccia e l'arco di me stessa; perché per l'aria mi saetta l'ala ed è come di strale la ferita che infliggo, e chi è colpito grida e cerca il feritore. Ma io ci sono e non ci sono; fuggo e resto sul posto, cavalco attorno all'uomo con l'ala, me la rido ve-

II sec. a.C. (GGM I 142), che aveva menzionato lo stesso flagello: intorno alla Canicola γίνεται τι κωνώπων πλῆθος ἀπλετον [...] ὕφ' ὧν καὶ οἱ λέοντες ἐκτοπίζονται, οὐχ οὕτως ὑπὸ τοῦ δηγμοῦ δηλούμενοι, καίπερ ὄντος ἐπαχθοῦς, ὡς ὑπὸ τῆς φωνῆς ἦχον ἀλλόφυλον ἀδυνατοῦντες φέρειν. Agatarchide registra il fatto come un παράδοξον.

dendolo ballare alle punture. Ma che bisogno c'è di parole? Attacchiamo battaglia ». Così dicendo piomba sul leone, saltandogli negli occhi e svolazzando sopra ogni parte glabra della faccia, con un concerto di ronzii. Il leone s'inferociva, si girava da ogni parte e acchiappava tutt'intorno l'aria, a bocca aperta. Tanto più la zanzara si divertiva alla sua rabbia e lo pungeva addirittura sulle labbra. Il leone si chinava verso la parte dolente, curvandosi al punto della ferita, mentre l'altra, atteggiando il corpo come un lottatore, si precipitava all'attacco dei denti del leone, volando proprio in mezzo alla mascella che si chiudeva. I denti, vuoti di preda, stridevano su se stessi. Il leone era ormai stanco di quel duello con l'aria a colpi di denti e se ne stava desolato nel suo cruccio, mentre la zanzara, volandogli attorno alla chioma, cantava un epinicio. Ma, allargando il cerchio del volo nella sua esultanza smodata, non s'accorge d'impigliarsi nei fili d'un ragno, mentre il ragno ben s'accorge del suo arrivo. Incapace ormai di scappare, disperata grida: « Che sciocca! Provocavo il leone e un'esile ragnatela m'ha pigliata ». Detto questo, Satiro aggiunse: « E adesso, anche per te è il caso di temere i ragni », e rise.

In questa schermaglia di facili sottintesi e di larvate minacce s'innesta il gusto del favoleggiare — uno sfoggio d'abilità retorica, in cui peraltro lo scrittore fa prova d'un talento poetico.

Su un accenno all'*Entstehung* della zanzara dall'aceto in *AP* 12.108 (d'un ignoto Dionisio), e su un proverbio ἔνεστι κἄν μύρμηκι κἄν σέρφῳ χολή (Schol. Ar. Av. 82 al.), rielaborato poeticamente da Pallada in *AP* 10.49, dove σέρφος = κώνωψ, non mette conto di soffermarsi.

L'artificio antico della zanzariera, che risponde al volontario e volenteroso intento di difesa umana, è cantato da poeti giustiniani in tre epigrammi, dei quali mi limito a dare la traduzione. Uno è d'Agatia (*AP* 9.766) e si direbbe un freddo prototipo²⁴:

²⁴ Nella Planudea è assegnato a Paolo Silenziario, che è l'autore di *AP* 9.764 e 765.

Hanno per scopo, le reti, d'avvolgere stirpi volanti
entro le maglie e rapidi uccelletti.

Io mi diverto a scrollare, né dentro le maglie r avvolgo
chi s'avventa, e piuttosto lo respingo.

- 5 Né la zanzara, per quanto piccina, potrebbe sfuggirmi,
penetrando l'ordito della trama.

Io gli uccelli li salvo; preservo agli uomini i letti.

No: piú bravo di me non c'è nessuno.

È evidente che parla la zanzariera. Così nelle due variazioni sul tema, di Paolo Silenziario, in cui non c'è il nome κώνωψ e l'insetto pungente è compreso nella generica categoria delle μυῖαι. Ecco la prima (9.764):

Non una fiera possente né un pesce marino né ali
d'uccelli nell'intrico mio catturo,
ma consenzienti mortali. C'è un'arte a difesa, che salva
dal pungiglione delle mosche l'uomo,

- 5 che dopo pranzo, immune da morsi, s'appennica: è forte
piú d'un muro che cinga una città.

Ininterrotta la gioia del sonno procura, e dispensa
da *corvées* scacciamosche anche gli schiavi.

Nella seconda, è ancora la zanzariera che parla. Si coglie una larvata ripresa del motivo di Meleagro, che invitava la zanzara a non turbare il sonno dell'amata:

Io mi distendo su letti d'amore: di Cipride molle
sono la rete, e non di Febe austera ²⁵.

L'uomo dormiente con fili tramati occhiuti r avvolgo
senza rinunce alle vivide brezze.

Dei tre epigrammi è certo il migliore.

In Niceta Eugenio la protezione dell'amata dormiente, e contemplata nel sonno, dalla voracità degl'insetti (ancora μυῖαι) sarà affidata da Caricle alle Cariti: φρουρεῖτε καὶ τηρεῖτε πρὸς

²⁵ Febe (Luna) è Artemide: dunque non sono reti di caccia.

σωτηρίαν/τὰ στέρνα καὶ τὰ νῶτα τῆς κοιμωμένης,/μακρὰ τιθεῖσαι
λιχνὰ τῶν μυιδῶν γένη.

Il « *parvulus umoris alumnus* » appare nella poesia latina addirittura come protagonista d'un poemetto altrettanto celebre quanto discusso, il *Culex* dell'*Appendix Vergiliana*, con la sua sproporzione fra l'irrelevanza dell'insetto e l'enorme rassegna mitologica aperta dal varco ctonio. « *Nullum novi carmen Latinum quod ad intelligendum difficilius sit* » sentenziava nel 1891 Federico Leo. In effetti, la critica giudicò sempre l'operetta con prospettive diverse e persino opposte, scorgendovi di volta in volta il *lusus* parodico o il cupo simbolismo allegorizzante (per cui la zanzara incarnerebbe la « tragica vanità del tutto »), oltre a imperversare sul testo corrotto con congetture spericolate e a rinnovare periodicamente il problema dell'atetesi. Si dovrebbe forse partire da Pietro Bembo, col suo singolare dialogo critico *De Vergilii Culice et de Terentiis fabulis*²⁶, per giungere ai mordenti faleci del gesuita François Oudin²⁷: « *I nunc, i per iter tenebricosum / putri nate Culex Gothi cerebro... / non es ille Culex mei Maronis* ». Nel nostro secolo, si dovrebbero considerare le risolutive riabilitazioni contenutistiche e persino stilistiche di Rostagni e di Frank, e le demolizioni di Albini o di Funaioli, nonché le nuove odierne repulse della critica più avveduta²⁸.

La zanzara dell'*Appendix* è comunque un insetto salvatore: gliene dà atto l'epitafio che suggella il poemetto:

²⁶ Il dialogo, fra Ermolao e Pomponio, è dedicato a Ercole Strozzi; fu pubblicato a Venezia nel 1530: v. P. B e m b o *Opera*, Argentorati 1608, II, p. 778 ss.

²⁷ *De Virgiliano Culice...* in *Miscellaneae observationes criticae novae...* IV, Amsterdam 1743.

²⁸ Tutto il materiale relativo alle diverse posizioni sull'attribuzione e sulla collocazione letteraria si trova diligentemente raccolto e discusso in D. G ü n t s c h e l, *Beiträge zur Datierung des Culex*, Münster 1972. L'autore nega l'autenticità e data l'opera « während der Regierungszeit des Kaisers Tiberius » (p. 155).

Parve culex, pecudum custos tibi tale merenti
funeris officium vitae pro munere reddit

anche se l'omaggio scaturisce dal senno di poi, giacché il pastore insetticida reagisce d'istinto agli *acumina* di quel *telum leve* che gli ferisce la *pupula* con impeto *furibundus*.

Orazio avrebbe reso il primo omaggio al *Culex*²⁹ già circolante e noto al tempo dell'epodo 2, se veramente ne imitò, compendiando, la scena arcadica che lo ispira³⁰. Ma delle zanzare Orazio non vede che l'aspetto molesto, ricordandole, insieme alle *ranae palustres*, come un flagello della brutta notte tra Forum Appi e Feronia, nella celebre satira 1.5. *Mali culices*: « 'fastidiose' e forse anche 'maligne', come se si accanissero apposta » commenta, p. es., La Penna, coi più. V. Ussani sr. aveva proposto 'malariche': una soluzione in apparenza brillante e aderente alla realtà delle Paludi Pontine prima delle bonifiche, ma in realtà anacronistica, giacché la scoperta di Ch. L. A. Laveran, del parassita malarico nei globuli rossi del sangue umano, data appena dal 1880, e l'individuazione del vettore del plasmodio nella zanzara 'anofele', dovuta a G. Bastianelli, G. B. Grassi, A. Bignami, è ancora più recente (1890-1900)³¹, sicché una connessione fra il *culex*, per quanto *malus*, e gli effetti patogeni della sua puntura non è certo attribuibile a Orazio.

Non più che fuggevoli accenni alle zanzare si trovano in poeti latini anteriori e posteriori: p. es. in Lucr. 3. 390 (« sentimus... vestigia quaeque / corpore quae in nostro culices et cetera po-

²⁹ Menzionato più tardi come virgiliano da Lucano (*ap. Suet. Vit. 1*), Stazio (*Silv. I epist.*; 2. 7, 74), Marziale (8. 65, 20; 14. 185), nonché da grammatici quali Nonio, Donato, Servio, Foca.

³⁰ Per i raffronti, cfr. T. Frank, in « *Class. Philology* » (1920), p. 24 s. Ivi anche ipotesi che oggi, come s'è detto, appaiono poco attendibili, sulla data di composizione del *Culex* (48 a.C.), che sarebbe dedicato a Ottaviano forse in memoria dell'erudizione etiologica e mitologica di Epidio, comune maestro di Virgilio e del *sanctus puer*.

³¹ Le ricerche del Bastianelli sulla malaria continuarono con nuovo vigore fra il 1933 e il 1948.

nunt »), in Fedro, che riprende motivi esopiani ³², e in Mart. 8. 33, 7 (« culicem longe sentire volantem »). Lo stesso Marziale ricorda altrove l'« Atrianus culex » (3. 93, 9) cioè la zanzara veneta; come più tardi Sidonio Apollinare (*Epist.* 1. 8, 2), con l'espressione « auribus Padano culice perfossis », situerà la zanzara nell'ambiente geografico ravennate, dove prospera ancora.

Ma le zanzare riappaiono nel notissimo scambio di versi tra Floro e l'imperatore Adriano, tramandato da Elio Spartiano nell'*Historia Augusta* ³³. Al poeta, che non vorrebbe cambiarsi col sovrano impegnato in campagne militari fra i Britanni (dunque ca. il 122 d.C.) e altrove ³⁴, Adriano risponde « per le rime », cioè con una quartina di dimetri ionici anaclomeni:

Ego nolo Florus esse,
ambulare per tabernas,
latitare per popinas,
culices pati rotundos ³⁵.

Sono versi giocosi: una garbata testimonianza della vena poetica dell'imperatore, altrimenti noto per la levità malinconica della splendida *Animula* ³⁶. Ma a noi non interessa qui soffermarci

³² Cfr. *Phaedrus salutis* ed. C. Zander, Lund... 1921, n° 10 « Culex et taurus », in cui fu scorto un riferimento a Seiano. La zanzara sfida un toro e vola via, paga che il toro abbia accettato la *provocatio*. Nella favoletta « Culex et camelus » della raccolta leidense (60) si sospettò uno scambio di *culex* per *pulex* (cfr. Zander 20) « provocato da qualche apologo intorno alla vanità della zanzara: cfr. Babr. 84 » (C. Marchesi, *Fedro e la favola latina*, Firenze 1923, p. 105).

³³ *Vita Hadriani*, 16, 3-4.

³⁴ Probabilmente nell'epigramma di Floro manca un verso contenente un nome di popolo, variamente integrato.

³⁵ A. Baehrens, *Fragmenta poetarum Romanorum*, Lipsia 1886, p. 373 legge al v. 2 *amblare* con Casaubonus (così anche nell'epigramma di Floro), al v. 4 *rutundos*. Anche W. Morel, che ripubblicò il Baehrens (Lipsia 1927), scrive *rutundos*, ma restituisce giustamente *ambulare*.

³⁶ Il frammento dell'*animula* è esaltato con finezza da B.W. Henderson, *The Life and Principate of the Emperor Hadrian*, Londra 1923, p. 246. Gli altri frammenti noti di Adriano (Baehrens, cit., pp. 373-4;

né su Adriano né sui suoi rapporti con Floro. L'epiteto *rotundus* sembra convenire piuttosto a cimici (una varietà ha il nome di « *cimex rotundatus* »!) che a zanzare: benché queste abbiano l'addome cilindrico, visivamente dànno un'impressione d'allungata snellezza, per lo slancio filiforme di setole, antenne, stiletti. Si può supporre che il poeta le veda rotonde perché pingui del sangue succhiato nei luoghi di malaffare frequentati da Floro: l'epiteto avrebbe in tal caso un'intrinseca comicità³⁷.

E da dire che i versi di Adriano furono intesi in senso osceno da Turnebus (*Adversaria*, Basilea 1581, col. 863): « ego ad caprificationem allusum puto, in qua culices e caprificis evolantes, in ficos penetrantes maturitatem afferunt: id Graece ἐρινώζειν dicitur. Culices autem vocantur ψήνες, unde [...] ἐψηνισμένοι, id est culices passi et caprificati a Graecis appellantur pathici, ut e notissimo constat versu οὐδείς κομήτης ὅστις οὐ ψηνίζεται [Com. adesp. 12 K.] id est nullus comatus qui non caprificatus ». Seguendo la bizzarra, ma non assurda, ipotesi, si potrebbe aggiungere che il *rotundos* riceverebbe nuova significanza ove alludesse alle forme dei metaforici, ma concretamente cilindrici, *culices* che Floro, nella *caprificatio*, subirrebbe come *pathicus*³⁸.

In Dante, *Inf.* XXVI 28 « come la mosca cede alla zanzara » è una notazione oraria: la mosca diurna lascia il posto alla zanzara al principiare della notte. La zanzara (propriam. zenzara) riappare in Boccaccio, poi in vari testi del Quattro e del Cinque-

Poetae Latini Minores, IV, Lipsia 1882, p. 111 ss.) sono praticamente irrilevanti. Com'è noto, la Palatina conserva di lui 5 o 6 epigrammi greci, uno dei quali (9.137) fu imitato nell'epigr. greco XLIV Ard. dal Poliziano.

³⁷ Si badi che *culices* alterna nella tradizione con *calices*, lez. chiaramente falsa, anche se accolta in una trad. inglese « Feel the bossy bowl assail me » che Henderson (op. cit., p. 244, n. 3) giudica giustamente « shiver-producing ». Invece la versione « Victim of the midges' glee », da lui ricordata con analogo raccapriccio, si sforza di rendere in qualche modo la *pointe* di *rotundos*.

³⁸ Tale interpretazione fu già sostenuta dall'umanista Egnatius, a quanto deduco da una nota del card. Aleandro nel cod. Vat. Lat. 3926, f. 143.

cento (cfr. Tommaseo-Bellini s.v.), talora mescolata con altri « improntissimi insetti », quali mosche, cimici, pulci.

Fra gli epigrammi greci del Poliziano ce n'è uno sulle zanzare (LVII Ard.), nato da una polemica con Bartolomeo Scala³⁹. Questi, in un epigramma, aveva fatto *culex* femminile anzi che maschile. La replica estemporanea del Poliziano « Non sum femina, Scala, nec Latinis / nec Graecis, ideo placet puella » aveva sollecitato un ricambio di versicoli dello Scala non privi d'errori prosodici (l'improbabile *s caduco* in un falecio come « Congressum petis sic meae puellae ») e stilistici (espressioni come « citare somnum », « bonam cutem ferire », considerate ἄκυρα e ὑποσόλοικα, etc.). Il Poliziano biasimò e corresse gli errori con didascalico sprezzo⁴⁰, e, poiché lo Scala aveva asserito che i propri versi imitavano un epigramma greco, al Poliziano « libuit... epigrammate Graeco tueri caussam culicum ». Prima di trascriverlo avvertì che non avrebbe incontrato il gusto dei lettori « quia non transmarinum », soggiungendo però « quamvis ipsi quoque iampridem (sicuti vides) transmarini homines mussent », implicitamente insinuando l'idea d'una sorta di rinuncia dei Greci all'agone poetico, in presenza del nuovo astro sorto in Italia: il proprio.

La polemica continua, attraverso lo scambio di molte lettere, con toni di mordace sarcasmo. Lo Scala, non avendo troppi argomenti per difendere le proprie inesattezze di latino, e tuttavia risentito per i rilievi a lui mossi, non esita ad avanzare a sua volta critiche sull'epigramma del Poliziano, non senza una falsa

³⁹ Del personaggio (1428-97), il « Bartolomeo de' begli inchini » scherzato dal Pulci, padre della celebre Alessandra, è superfluo dare qui notizie: cfr. la biografia di D. M. Manni, *Bartholomaei Scalae... Vita*, Firenze 1768 (per una precisazione sull'anno di nascita L. Dini, « Misc. stor. della Valdelsa » 1896, p. 60 ss.).

⁴⁰ A proposito dell'*s caduco* lo sprezzo è esteso ai « grammatici » che pretendevano d'ammetterlo nel verso di Virgilio (*Aen.* 12.709) « inter se coisse viros et decernere ferro », citato da Prisciano, ma giustamente emendato già da Servio con la sostituzione di *cernere* a *decernere* (nonostante *decernere ferro*, vv. 282, 695).

untuosità, provocando nel Poliziano repliche d'ingiuriosa vee-
menza contro il podagroso interlocutore che non capisce la *le-
vitas* d'uno scherzo poetico. Col procedere della corrispondenza,
l'asprezza cresce da entrambe le parti; l'« *Hercules factitius* »,
replicando al « *monstrum furfuraceum* », passa ogni misura d'ur-
banità, finché chiude sdegnosamente ogni scambio rifiutandosi
di rispondere « *ad haec ita frigida et inania* »⁴¹.

La questione del sesso della zanzara era in realtà assai più
antica dello Scala e del Poliziano: nasceva dall'interpretazione di
alcuni versi di Aristofane. Questi aveva fatto κώνωψ chiaramente
maschile in *Eq.* 1038 πολλοῖς κώνωψι μαχεῖται, ma in *Plut.* 537
aveva scritto:

φθειρῶν τ' ἀριθμὸν καὶ κωνώπων καὶ ψυλλῶν οὐδὲ λέγω σοί
ὑπὸ τοῦ πλήθους, αἱ βομβοῦσαι περὶ τὴν κεφαλὴν ἀνιῶσιν,
ἐπεγείρουσαι καὶ φράζουσαι κτλ.

Ivi il pronome αἱ e i participi femminili non sembrano rife-
rirsi né a φθειρῶν (ὁ φθείρ) né a κωνώπων (ὁ κώνωψ), bensì a
ψυλλῶν (ἡ ψύλλα). La concordanza con l'ultimo termine d'una
serie di parole di genere diverso è normale; sennonché alle pulci
mal si riferiscono le caratteristiche del ronzio fastidioso attorno
al capo e del parlante invito al risveglio; le pulci (come del resto
i pidocchi) sono — che si sappia — mute; dei tre insetti ricor-
dati dal poeta l'unico che produca suono è proprio la zanzara:
di qui il comprensibile equivoco, rettificato già dagli scolî⁴². Va
detto che una nota all'epistola poliziana, nell'ed. di Parigi, a
f. CCLXXIII⁴³, dà esplicitamente torto al Poliziano, sull'auto-
rità di G. B. Pio, il quale aveva ricordato la notizia d'un *inter-*

⁴¹ Cfr. A. Politiani *Opera*, Basilea 1553, rist. Torino 1971, pp. 170-9.

⁴² *Scholia Graeca in Ar.* ed. Dübner, Parigi 1883, p. 353; *Io. Tzetzae
Commentaria in Ar.* IV 1, ed. Massa Positano, Groningen 1960, pp.
130-1. La questione delle concordanze nel l.c. è chiarita nel *Thesaurus Grae-
cae Linguae* s.v. κώνωψ.

⁴³ A. Politiani *Epistularum liber*, Parisiis 1526. Il f. è numerato
erroneamente CCLXXVIII.

pres di Aristofane « a Doricis virili genere, ab Atticis feminino usitari, sed Atticos errare »⁴⁴.

Il Poliziano, negando che anche in latino *culex* possa essere *femina*, mostra d'ignorare Plaut. *Cas.* 239 « Eho tu, nihili, cana culex! Vix teneor quin quae decent te dicam », che è, sembra, l'unico esempio di *culex* femminile⁴⁵. In ogni caso, per dimostrare la virilità dei κώνωπες, ne descrive le imprese amatorie, indugiano sul loro gusto per il corpo femminile. Lo spunto gli viene ovviamente dal cit. epigramma di Meleagro, al quale peraltro oppone una sorta d'esaltazione dell'audacia dei piccoli insetti, accostati a Cipride per analogie genetiche e a Eros per aeree somiglianze, e sfoggianti, rispetto agli uomini, superiori prerogative oltre che potenziali lascivie. Leggiamo⁴⁶:

⁴⁴ In effetti, il mutare di « genere » della zanzara, della pulce e della cimice è posto in relazione coi diversi usi dialettali dagli scolii citati.

⁴⁵ La lezione del verso, corrotta negli altri codd., è data con esattezza da J (Lond. Mus. Brit., Reg. 15 C XI). L'espressione è metaforica, e si riferisce a un vecchio amatore (« senecta aetate unguentatus per vias, ignave, incedis », v. 240) che, svolazzando attorno all'amata, la importuna. Ecco i chiarimenti di Turnebus (op. cit., col. 521): « mihi persuadeo culicem hic figurate amatorem esse, quod cum sua promuscide formosorum et formosarum cutem culices pertundant, et tamquam quodam siphone sanguinem eliciant, amore quodam eorum capti esse videantur » (segue la menzione dell'epigramma AP 5. 151 di Meleagro). Il luogo plautino era presente allo scoliasta dell'ed. parigina cit. delle lettere del Poliziano, come osserva anche il Manni (*B. Scalae... Vita* cit., p. 43). Quest'ultimo, peraltro, riassumendo la polemica, conchiude: « Ex quibus omnibus facile connectare est, de lana caprina disputatum ».

⁴⁶ Do il testo con un apparato. Sigle: Ald. = Politiani *Opera*, Venezia 1498; Ard. = Poliziano, *Epigrammi greci*, ed. A. Ardizzoni, Firenze 1951; Bas. = Politiani *Opera*, Basileae, ap. Episcopium, 1553; DL = Poliziano *Prose volgari inedite e poesie latine e greche...* ed. I. Del Lungo, Firenze 1867; epist. = Politiani *Epistulae* (XII 8); Flor. = Politiani *Opera*, Florentiae, de Arigis, 1499; Lugd. = Politiani *Opera*, Lione, Gryphius, 1533¹, 1536-7², 1545-6³; syll. = Politiani *Epigrammatum Graecorum sylloge*. Ometto la registrazione di evidenti errori materiali in edd. antiche (la più scorretta è Flor.; ma anche Ald. ha in epist., v. 9 ἐκμυζῶντας) e moderne (DL segue pedissequamente Lugd.² al v. 2 φύτας; Ard. scrive 4 αἰμοπότας; 5 ἄδοντας; 9 ἐκμυζῶτας).

- τοὺς κώνωπας ἔρᾱν μᾶλλον πρέπει ἤπερ ἄνδρας.
 φύντας τῶν γονίμων, ὥς Κύπρις, ἐξ ὕδάτων,
 καὶ μιμησαμένους ἀερσιπότητον Ἔρωτα
 εἰρεσίῃ πτερύγων τῷ τ' ἔμεν' αἰμοπότας,
 5 τὸν κῶμόν τ' ἄδοντας ἐγερσιγύναικα πλανήτην,
 αἰνῶς ὕπναπατῶν ἱεμένους δάρων,
 ἐς λέχος ἐμπταίοντας ἐπ' αὐτοὺς πολλάκι μαστούς,
 κάμφαφόνοντας ὅλης ἄψα θηλυτέρης,
 ψάυοντας χειλῶν τε καὶ ἐκμυζώντας ὀπωπῆς
 10 μαρμαρυγὰς, γλώσσης τ' ἡρέμα γευομένους,
 ἀγρύπνους, ἰταμούς, σκοτοδερκέας · ἄρ' αὖ τις ἀνδρῶν
 ὅσσα γε κώνωπες δείγματ' ἔρωτος ἔχει;

3 <τὸν> ante ἀερσιπότητον m.c. desideres 4 εἰρεσίῃ in epist.
 omnes: εἰρεσίαις in syll. Bas. εἰρεσίους cett. inepte obsequ. DL
 ἔμεν' in syll. fere omnes: ἔμεν ex epist. Ard. sed cfr. ἔμμεν' epigr.
 XVIII 4 Ard. 6 αἰκῶς Lugd.³ 7 ἐπ': ἐς in epist. Flor. Lugd.¹²³
 8 κάμφαφόνοντας in epist. omnes 9-10 in syll. omissos ex epist.
 rest. Ard. 11 ἄρ' αὖ τις in epist. omnes 12 Ἔρωτος Ard.

Si può tradurre, più o meno, così:

- Gli zanzaroni, amanti più forti degli uomini sono:
 nati d'acque vitali, come Cipride,
 nel remigare dell'ali, nel succhio vampiro, si fanno
 emuli d'Eros che si libra a volo;
 5 di serenate vaganti, che destano donne, cantori,
 bramano spose smemorate in sonno,
 nelle picchiate sul letto puntando diritti alle poppe,
 tastano tutte le femminee membra,
 sfiorano labbra sovente, i lucenti barbagli del viso
 10 suggono, e piano gustano la lingua,
 vigili, arditi, veggenti nel buio. Che uomo presenta
 tanti segni d'amore come loro?

Al v. 1 *πρέπει* è il nostro « bisogna bene che... ». È appena il caso di sottolineare il singolare abbaglio di Ard., che traduce « Conviene amare più degli uomini le zanzare », contro la lingua e il senso. Al v. 2 l'epiteto *γόνιμος* riferito all'acqua come in *AP* 9. 277 (Agath.) *γόνιμον ποταμῶν... ὕδωρ*, dove *γόνιμον* è contrapposto a *νόθον*, è certo strano se si pensa che le zanzare sembrano nascere da acque putride, inquinate nella stagnazione⁴⁷. Il poeta ne nobilita persino l'origine, ponendole alla stregua di Afrodite nata da acque « alme », produttrici di vita⁴⁸. L'integrazione proposta al v. 3 sanerebbe l'errore prosodico *αερσιποτητον*, in cui il Poliziano cade (come tutti gli umanisti nelle vocali ancipiti), nonostante ch'egli derivi l'epiteto da testi letterari, quali Hes. *Op.* 777 (di *ἀράχνης*), Nonn. *D.* 2. 483 (di *ἀτμός*) etc.⁴⁹ Per il *remigium alarum* del v. 4 si può confrontare Luc. *Tim.* 40 *εἰρεσίη πτερῶν*. L'epiteto *αἱμοπότης* (Arist. *HA* 596 b 14, d'insetti, usa *αἱμοβόρος*) appare documentato solo in Hesych. s.v. *ἡεροπότης*, in *Orac. Sib.* 6. 94 (di *καῖρός*) e nell'astrologo Vett. Val. 78. 6 (in un papiro c'è il femm. *αἱμοπότης*); mentre Lyc. 1403 ha *αἱμοπώτης*, cfr. Ar. *Eq.* 198 *αἱματοπώτης*.

Al v. 5 il ronzio maledetto da Meleagro è presentato con ardittezza come il canto d'un *κῶμος*, una serenata lasciva ed erratica (*πλανήτης* ha il valore di *πλάνης*)⁵⁰. Una creazione linguistica

⁴⁷ Si vedano, tra altri passi, Plin. *NH* 9. 160, dove le zanzare emergono « acescente umore », così come, d'altra parte, « acida petunt, ad dulcia non advolant » (*ibid.* 10. 195).

⁴⁸ La connessione con le acque vitali e con Afrodite fu contestata al Poliziano dallo Scala.

⁴⁹ La quantità della prima sillaba è indubbia anche nell'*αερσιπότης* di Hes. *Sc.* 316; *AP* 5. 298 (Agath.).

⁵⁰ Mette il conto di riportare il lungo scolio di Ascensius in Par. f. CCLXXV « Comus apud veteres deus erat compotationibus nocturnisque debacchationibus praeffectus: cui iuvenes in hunc modum sacra faciebant. Coronati pomposis fastibus, musicis instrumentis muneribusque ad amicorum fores laudandi gratia, cantandi, domum coronandi, interdum ianuam frangendi ac per vim ingrediendi procaciter accedebant. Quod fere idem calendis Maiis nostri facere solent. κῶμος enim est procacitas, libido, immodestia, iocus immodestus, lascivia, bacchanalia, ebrietatis et intempe-

modellata su formulazioni analoghe (cfr. Ard. *ad l.*) è ἐγεροισύ-
ναικα, usato con una connotazione positiva, in ammiccante con-
trasto con le deprecazioni del risveglio di Zenofila esibite da Me-
leagro. E tuttavia un suggerimento verbale viene proprio da
Meleagro, ma dall'epigr. AP 5. 165, 2 κώμων σύμπλανε, πότνια Νύξ
(cfr. 5. 191, 2 κώμην σύμπλانون ὀργάνιον). E da Meleagro è de-
sunto al v. 6 l'epiteto ὕπναπάτης. Il poeta di Gadara lo usa in
AP 5. 165, 4 e 5. 197, 2 riferito al χρώς, rispettivamente di Elio-
dora e di Demo, ma in senso attivo⁵¹, laddove il Poliziano lo in-
tende certamente passivo, come mostra la sua trad. latina « som-
no captarum » (in epist.). Si può inoltre osservare che la legitti-
mità del gen. plur. d'un masch. (aggettivato in Meleagro) riferito
al femm. ὄρων⁵² è dubbia. Il secondo emistichio del v. 6 sembra
modellato su Soph. Tr. 514 ἰέμενοι λεχέων (λέχος, ma in senso
proprio, è qui al verso seguente). Al v. 7 ἐμπταίοντας è desunto
dall'*hapax* ἐμπταίσασαν di Lyc. 105 (l. d.; con εἰς ἄρκυν); ἐπ'
rispetto all'ἐς iniziale precisa, dopo la generica direzione del
moto, l'appuntarsi dell'aggressione contro un oggetto (il secondo
ἐς che appare talora nelle epist. è da ritenersi una reduplicazione
erronea). Al v. 8 ἄψεα, propriam. « giunture » (che si rilassano,
p. es., nel sonno in Od. 4. 794 λύθεν δέ οἱ ἄψεα πάντα), vale
« membra » per es. in AP 5. 218, 6 (Agath.), da cui è mutuato
tutto l'emistichio ἄψεα θηλυτέρης.

Curiosa la soppressione dei vv. 9-10 in tutte le edd. della sil-
loge. Sono versi assai belli, per l'intensità delle note lascive...
umane⁵³ e per la metafora ἐκμυζώντας col vago oggetto μαρμα-

rantiae festum. Inde κωμαστής ebrius, incontinens, procus, lascivus di-
citur ».

⁵¹ C. Diano (Meleagro, *Epigrammi*, Vicenza 1968) traduce in 5. 165
« che inganna il sonno » e in 5. 197 « che il sonno ammalia » (qui con ambi-
guità).

⁵² È chiaro che ὄρων non è gen. di ὄρος (cfr. epigr. XLIV 2 Ard.),
bensì di ὄαρ « moglie » (ὄρας γάμους, οἱ δὲ γυναῖκας Hesych.), usato in
Il. 9. 327 ὄρων... σφετεράων.

⁵³ Per la lingua, cfr. epigr. XXVI 18 Ard. καὶ γλώτταν γλώττα... περί-
πλεκτον ἔχε.

ρυγάς (il verbo è usato in senso proprio, con ogg. αἶμα, in *Il.* 4.218)⁵⁴. Le caratteristiche umane e insieme superumane dei κώνωπες sono espresse anche dagli aggettivi del v.11: ἰταμός, unito a δριμύς, è usato dal Poliziano per un amasio in epigr. XXIII 3 Ard.; σκοτοδερκής sembra un *hapax*, formato, come osserva Ard., per analogia con δξυδερκής, πολυδερκής. Le glosse di Esichio ζοφοδερκίας · σκοτόδειπνος (ζοφοδερκέας · σκοτοδείπνους corr. Musuro) e della *Suda* ζοφοδερκίας ὁ σκοτεινός δειπνος, lasciano dubbi sull'esattezza del lemma⁵⁵. Infine per δείγματ' ἔρπος cfr. epigr. XXV 4 Ard. δείγματα... χάριτος.

L'eroizzazione del κώνωψ rientra in qualche modo nella tradizione epigrammatica e retorica dell'elogio degli esseri della natura, e in particolare degl'insetti. È condotta con un brio vivacissimo, con tocchi mordenti, con felicità di trovate e d'articolazioni espressive, che riscattano questo testo manierato dalla maniera. È un prodigio che il Poliziano compie sovente: fra gli umanisti che scrivono greco egli è il solo poeta.

L'aspetto rovinoso della zanzara come flagello ritorna nelle tradizioni popolari dei Greci⁵⁶. I Greci avrebbero edificato una superba torre per giungere a Dio e questi, incollerito, avrebbe scagliato contro di loro nugoli di zanzare dal pungiglione ferigno che avrebbero seminato la morte e costretto i superstiti a seppellirsi vivi in grossi dogli.

Appartiene alla poesia d'arte l'elaborazione del vecchio motivo meleagreo in forma di canzonetta, dovuta ad Atanasio Chri-

⁵⁴ Noto ἐκμυζέων in un epigramma pederotico di Musuro (cfr. F.M. Pontani, *Epigrammi inediti di M. Musuro*, « Archeol. class. » 25-26, 1973-74, p.579).

⁵⁵ Per Esichio, Schmidt e Latte danno ζοφοδορκίας, ζοφοδορκίδας (cfr. Teognosto in *Anecd. Oxon.* ed. Cramer, II 20,10). Per la *Suda*, la Adler confina ζοφοδορκίας in apparato e nel testo mantiene, credo *perperam*, ζοφοδερκίας. Fonte sembra Alc. fr. 42 L-P (cfr. ζοφοδορκίδαν Plut. *Quaest. conv.* 726 b; Diog. Laert. 1.181).

⁵⁶ N.G. Politis, *Paradosis*, Atene 1906, pp.52, 730.

stòpulos (1772-1847). La sua *Zanzara* (testo greco in *Apanda*, Atene 1969, p.204) suona, tradotta, così: « Zanzarone ladro e audace, / come mai così procace, / da beccare sulla bocca / fra le coltri la mia cocca? // Nel succhiarle il sangue vivo / di pietà tu fosti privo: / non temesti che il colore / le smorisse nel pallore? // Son geloso, l'assicuro, / se ti piglio ti torturo: / bada bene, non ardire / di beccarla in avvenire! // Lo confermo con tremendo / giuramento: se ti prendo, / per le labbra che tu vai / mordicchiando, morirai! ».

Non è certo nei miei intenti cercare presenze di zanzare nelle letterature moderne. Non mi sembrano, ma posso sbagliare, imponenti come quelle di altri insetti: la cimice (*Klop* di Majakovskij; *Lo scrutatore d'anime* di Groddeck), la pulce (*Blocha* di Zamjatin), la mosca (le metaforiche *Mouches* di Sartre) etc. Affidandomi ai caotici suggerimenti d'una memoria che si va indebolendo, cito solo pochissimi spunti. Il Leopardi nomina la zanzara due volte: una, ovviamente, traducendo il l.c. della *Batracomachia* (« e con le trombe lor mille zanzare / de la pugna il segnal vennero a dare »); l'altra in una bella ottava dei *Paralipomeni* (I str. 12): « Già la stella di Venere apparia / dinanzi all'altre stelle ed alla luna; / tacea tutta la spiaggia e non s'udia / se non il mormorio d'una laguna, / e la zanzara stridula ch'uscia / di mezzo la foresta all'aria bruna ».

Un poeta che ci si attenderebbe ispirato dalle zanzare, fra l'altro così copiose nella sua terra natia, il Pascoli, presenta soltanto, ch'io sappia, « l'acri zanzare » nel *Ciocco* (II 36). Le zanzare sono elemento essenziale della temperie d'afa incubosa nel crudo atto unico *Canicola* di Rosso di San Secondo. Proprio all'inizio del I quadro, Valeria « scaccia via le zanzare che vengono a molestarle il viso » e si schiaffeggia la guancia, si gratta, e risponde all'ironia di Barco (« Per due zanzare! ») denunciando d'avere « le guance gonfie dalle punture ». In *Mediterraneo* di *Ossi di seppia*, Montale ricorda: « La casa delle mie estati lontane / t'era accanto, lo sai, / là nel paese dove il sole cuoce / e annuvola l'aria le zanzare ».

È a tutti noto che la zanzara diede, in anni recenti, il titolo a un giornaleto scolastico del Liceo Parini di Milano: clamoroso fu il caso giudiziario determinato dalla sua soppressione e dall'incriminazione dei giovani redattori. Meno noto è forse che un settimanale intitolato « Κώνωψ » era apparso un secolo prima in Grecia (dal 19 dicembre 1851).

Citerò le tracce più recenti di zanzare tipografiche a me note. Ho solo notizia del racconto Κώνωψ άνωφελής di Mario Chakkas (1931-1972), scritto, si può dire, sul letto di morte e non compreso negli *Apanda*.

Nella raccolta di novelle *I figli del sole* (Οί γιοί τοῦ ἡλίου), Pirgo 1977 del narratore greco Nikos Vazàs, il racconto finale s'intitola *Incubatrici*. Un uomo si presenta per assumere servizio in un'azienda, il cui titolare, frustrato e deluso, odia profondamente l'umanità e vuole sconvolgerla impiantando un allevamento di zanzare. Queste, col loro ronzio inesorabile, provocheranno reazioni isteriche in cui gli uomini sprigioneranno le capacità latenti di odio. Allo scopo, ha predisposto un terreno di coltura, con vasche maleodoranti, e alcune celle-incubatrici per oltre 300 milioni di uova di zanzare ciascuna. Il dipendente dovrà sorvegliare il tutto: ovviamente, non ha mezzi da opporre alla mania distruttiva del datore di lavoro: ci ha comunque avvertiti del pericolo che ci sovrasta. Finalmente, una recensione di Leonardo Vergani al *Dito nell'occhio* di Roberto Gervaso, pubblicata nel « Corriere della Sera » del 3 dic. 1977, s'intitolava « Quella zanzara che fa interviste... », e di Gervaso si rilevava appunto « il ronzio di zanzara che non molla ».

Per concludere, vorrei ricordare l'attardato esercizio umanistico d'un classicista d'oggi, che non desidera rivelare la sua identità. Si firma Philitas Romanus: uno pseudonimo dove Romanus è chiaramente un etnico e il Philitas, ove non alluda alla scarnita magrezza per cui fu celebre il poeta di Cos, potrebbe denunciare un'ambiziosa pretesa di sapienza linguistica o di squisitezza espressiva, anche se non direi che questa si palesi in

modo cospicuo nel testo che è nelle mie mani e che mi permetto di trascrivere:

- Femina sitne culex an mas inquirere parne est
quem pupugit morsus undique pinnigerum,
sollicitumque vides noctes vigilare Padanas
mactantem rabida stridula monstra manu?
- 5 Ad praescripta tamen surgentem munia maius
opprimit examen morsibus invidiae,
descenditque ferum miseri tum murmur in aures,
tum maledicta sonant ceu crepitante tuba.
Humanam culices speciem mutare ferina
- 10 ausos agnoscens, ei mihi disperii.

L'epigramma è un evidente sfogo autobiografico. Il poeta soggiorna per ragione del suo ufficio (v. 5) in una località della pianura Padana ed è afflitto dalle punture notturne delle zanzare, che ammazza con foga rabbiosa. Ma di giorno, recandosi ai suoi compiti professionali, se le ritrova davanti, cangiate, per una strana metamorfosi, in parvenze umane: avverte morsi invidiosi, mormorazioni malediche — sono forse i colleghi e i presunti amici i *mali culices*? Se è così, non resta che disperarsi. Disperazione scherzosa, s'intende; ma l'amaro dello scherzo sembra acuito dal rassegnato (o sprezzante?) riserbo dell'anonimo.

FILIPPO MARIA PONTANI

MOTIVI POLEMICI E PROSPETTIVE CLASSICISTICHE NEL 'DE VIRIS INLUSTRIBUS' DI GIROLAMO

Come è noto, il *De viris inlustribus* di Girolamo si apre con una prefazione nella quale l'autore rende omaggio al nobile dedicatario dell'opuscolo, segnala i modelli ai quali si è ispirato, indica i criteri compositivi che ha seguito e, infine, annunzia l'intento polemico che lo ha spinto a scrivere: mostrare, contro i detrattori pagani, come il cristianesimo non sia religione di indotti, ma abbia anch'esso i suoi filosofi, i suoi eloquenti scrittori, i suoi dottori¹. Le accuse di *rustica simplicitas* erano antiche e avevano avuto inizio con le critiche mosse dai gentili alla Scrittura, giudicata rozza e futile racconto². I cristiani se ne erano

¹ Hier., *Vir. inl., prologus*, p. 2, 14-19: *Discant igitur Celsus, Porphyrius, Iulianus, rabidi adversum Christum canes, discant sectatores eorum qui putant ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores, quanti et quales viri eam fundaverint, struxerint, adornaverint, et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere, suamque potius imperitiam recognoscant*. Sia per Girolamo che per Gennadio citiamo dall'edizione critica di E.C. Richardson, *TU XIV*, Leipzig 1896. Avvertiamo qui, una volta per tutte, che, tranne in qualche caso espressamente indicato, la cronologia che seguiamo per la vita e gli scritti di Girolamo è quella fissata da F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1922 (tavola riassuntiva nel vol. II, pp. 153-165). Avvertiamo anche che le sigle delle riviste sono quelle adottate da *L'Année Philologique*.

² Le conosciamo solo dalle risposte dei cristiani. Per il cristianesimo latino la più antica è in Min. Fel., *Octavius*, 5, 4, CP 1963, p. 5; v. inoltre Lact., *Div. Inst.*, V, 1, CSEL 19, 401 s.; Arnob., I, 57-59, Marchesi, pp. 52-55.

difesi indicando nei loro testi una diversa verità, che non necessitava di *eloquentia*, ma si imponeva con la divina evidenza della Rivelazione³. Anche Girolamo segue, in altre occasioni, questo punto di vista tradizionale⁴. Nel *De viris*, invece, egli accetta la sfida e scende sul terreno scegliendo le medesime armi dell'avversario, sostiene l'alta e già secolare dignità sapienziale e formale delle lettere cristiane e ne proclama la legittimità a competere con quelle profane.

In questo atteggiamento polemico concorrono due differenti motivazioni. La prima di esse, e meno rilevata, sta nell'orgogliosa coscienza della raggiunta grandezza della Chiesa e della conseguita vittoria. Un tale sentimento poteva trarre in qualche misura origine dalla fonte principale del nostro autore, cioè da

³ La prima formulazione del tema è già in Paolo: *1 Cor.*, 2, 4-5; in seguito, v. Cypr., *Ad Donatum*, 2, 26 ss., CC 3 A, p. 4; Arnob., I, 58, p. 53; August., *De doctr. christ.*, IV, 6, 10, CC 32, 122. Grande rilevanza assume il richiamo alla *simplicitas piscatorum*, al *sermo rusticior*, alla superiorità delle *res sui verba* nelle prefazioni degli scrittori del tardo IV secolo e del V: cf. T. Janson, *Latin Prose Prefaces. Studies in Literary Conventions*, Stockholm 1964, 113 ss. Questi temi sono esemplarmente espressi nella *Vita Martini* di Sulpicio Severo, composta qualche anno dopo il *De viris* (cf. Janson, pp. 135-138; J. Fontaine: Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, SC 133-135, Paris 1967-69, 379-389).

⁴ Cf. *Epist.*, 22, 30, 2, CSEL 54, p. 189, 17 ss.: *si quando in memet reuersus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus et, quia lumen caecis oculis non uidebam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis* (un poco prima, al § 29, 7, 7, p. 189, 7 ss., è la nota apostrofe: *quid facit cum psalterio Horatius? cum euangeliiis Maro? cum apostolo Cicero?*, la quale riecheggia un celebre passo di Tert., *Praescr. haer.*, 7: cf. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, 309 s.); *Hebr. quaest. in Genesim*, 32, 29, CC 72, 41, 18: *Quamuis igitur grandis auctoritatis sint et eloquentiae ipsorum umbra nos opprimat, qui Israhel uirum siue mentem uidentem deum transtulerunt, nos magis scripturae et angeli uel dei, qui Israhel ipsum uocauit, auctoritate ducimur, quam cuiuslibet eloquentiae saecularis*; *Epist.*, 120, *praefatio*, CSEL 55, p. 473, 12 ss. *nec fulgore saecularis eloquentiae delecteris, quam uidit Iesus quasi fulgur cadentem de caelo, sed potius eum recipe, qui non habet decorem nec faciem...*

Eusebio, del cui concetto storiografico è avvertibile in questa prefazione come un residuo (nell'immagine della Chiesa come un saldo edificio, fondato costruito ornato nei secoli), ma più sicuramente esso è dovuto al particolare momento in cui Girolamo scriveva. L'anno di redazione del *De viris*, il 392⁵, seguiva alle leggi teodosiane che promuovevano la disattivazione dei templi, vietando i sacrifici e il culto delle statue (e avevano provocato la clamorosa distruzione del Serapeo di Alessandria); quell'anno stesso l'imperatore aveva accentuato le minacce e rincrudito le pene per i trasgressori, aveva mobilitato i funzionari e i consigli municipali, aveva pareggiato l'*extispicio* al crimine di lesa maestà⁶. Il paganesimo non poteva essere sradicato né d'un colpo né d'imperio, ma i cristiani potevano averne l'impressione ed esaltarsene⁷. In ogni caso, anche quelli di loro che meno indulgessero ai facili trionfalismi, erano spinti a prendere sempre più decisa coscienza della loro forza e della loro crescente presenza nella società. In questo senso il *De viris*, se non palesa espressamente

⁵ L'indicazione contenuta nel *prologus* (*usque ad quartum decimum Theodosii imperatoris annum*) fa datare il *De viris* al 392 o all'inizio del 393 (Cavallera, *Saint Jérôme...*, II, 31; A. Penna, *S. Gerolamo*, Roma 1949, 175 s.); abbassa la data di qualche mese, oltre l'estate del 393, P. Nautin, *La date du De viris inlustribus de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze*, RHE, 56, 1961, 33-35, *contra*: T. D. Barnes, *Tertullian*, Oxford 1971, 235 (che data il *D.v.i.* tra genn. 392-393) e J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975, 174.

⁶ Cf. *CTh* XVI, 10, 10; 10, 11; 10, 12.

⁷ Lo stato d'animo dei cristiani sembra bene espresso, qualche anno dopo, da Prudenzio (*Contra Symmachum*, I, 608 ss.), il quale, proprio celebrando le misure imperiali, da Graziano a Teodosio, rappresentò « la fine del paganesimo come se si fosse svolta in un'atmosfera di impeccabile legalità...; in un'assemblea presieduta dall'imperatore Teodosio Giove fu sconfitto da Cristo » (P. Brown, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, JRS, 61, 1961, ora in *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, tr. it., Torino 1975, 153). Una lettera del 400-402 esprime assai bene il trionfalismo di Girolamo di fronte alla sconfitta pagana (*Epist.*, 107, 1; v. *infra*, nota 30).

(ma il tono dell'invettiva finale ne è una spia) l'esultanza per la vittoria, è certo un fondamentale documento della *self-confidence* dei cristiani in questo scorcio del IV secolo, e proprio in quel campo — quello della cultura e delle lettere — in cui più pesantemente i pagani rivendicavano il superiore prestigio della loro tradizione.

La seconda delle due motivazioni di cui dicevamo, complementare alla prima e allo stesso tempo ad essa contraria, sta nella convinzione di dovere reagire alla superiorità della cultura pagana e di doversi riscattare da una lunga e sofferta dipendenza nei suoi confronti. È legittima tendenza della ricerca moderna, specialmente da F. J. Dölger a noi, restringere il fossato culturale che è sembrato dividere i cristiani dai pagani nei primi secoli della loro storia e sottolineare gli effetti del processo di reciproca « conversione » (o di « anastomosi », come direbbe con efficace metafora biologica J. Fontaine⁸) delle due culture tra il 200 e il 400. In particolare nel IV secolo e in Occidente la sostanziale unità dei modelli culturali e letterari, del gusto, della mentalità (quelli dell'uomo tardo-antico) appare accomunare i letterati più di quanto non li dividano le opzioni ideologiche e religiose⁹. Ciò nondimeno, preclusioni e resistenze non furono dismesse. Neanche in quegli ultimi decenni del secolo la cultura

⁸ A p. 432 del saggio indicato nella nota seguente.

⁹ La verifica più recente di questa linea di ricerca, relativamente al IV secolo, è nell'importante volume XXIII delle *Entretiens sur l'Antiquité Classique* della Fondazione Hardt (*Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Vandoeuvres-Genève, 1977), che rifiuta l'ottica della conflittualità delle due culture, la pagana e la cristiana, e vede i mutamenti culturali e letterari determinati non tanto dal processo di cristianizzazione quanto dal passaggio della società antica alle strutture sociali, politiche e culturali della *Spätantike*. Questa prospettiva tardo-antichistica è evidente soprattutto nei due saggi di A. Cameron (*Paganisme and Literature in Late Fourth Century Rome*) e J. Fontaine (*Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e siècle: Ausone, Ambroise, Ammien*), posti a fare rispettivamente da introduzione e da epilogo al volume.

e la letteratura profane risultarono innocenti agli occhi dei cristiani; anzi esse furono giudicate ancora più temibili dai seguaci dei nuovi ideali ascetici, che paventarono — come dice Paolino — l'insidia della loro « pernicioso dolcezza »¹⁰. Anche Girolamo ce ne dà più volte testimonianza. Il suo stesso celeberrimo sogno « ciceroniano », per quanto se ne voglia sostenere l'insignificanza biografica e fare semplicemente una colorita pagina d'invenzione, non si spiega se non si inserisce in un contesto nel quale permanesse vivo il senso dell'antinomia delle due culture. In questa pagina prefatoria di cui stiamo discutendo, anche se gli avversari menzionati — Celso, Porfirio e Giuliano — appartengono alle generazioni precedenti, Girolamo non riesumava un dibattito chiuso e inattuale. Al contrario, come abbiamo osservato per la prima, anche in questa seconda motivazione interveniva la spinta di recenti, importanti avvenimenti.

L'anno in cui fu composto il *De viris*, se aveva visto l'infittirsi delle misure antipagane, fu anche l'anno in cui il ribelle Arbogaste proclamava imperatore « un cristiano paganeggiante »¹¹, Eugenio. L'usurpatore sembrava riprendere, anche in qualche atteggiamento esteriore, l'opera anticristiana di Giuliano¹² e, due anni dopo, il suo scontro con Teodosio sarebbe stato giudicato dai cristiani un nuovo episodio della loro guerra vittoriosa contro il paganesimo¹³. A lui accordarono prontamente il loro appoggio

¹⁰ Paul. Nol., *Epist.*, 16, 7, CSEL 29, p. 121, 7 s.; *Carm.*, X, 19 ss., CSEL 30, p. 25.

¹¹ La definizione è di S. Mazzarino, *Trattato di storia romana*, Roma 1962, p. 483.

¹² Cf. H. Bloch, *A New Document of the Last Pagan Revival in the West*, 393-394 A.D., HThR, 38, 1945, 226.

¹³ Una compatta tradizione cristiana fa di Eugenio il duce degli *infideles et sacrilegi*, accecato dalla fallace *praescientia* dei vaticini e abbandonato dai *daemones*, mentre Teodosio è il campione cristiano, *verae religionis fretus auxilio* (Rufino), confortato alla battaglia dalla premonizione dell'eremita Giovanni, aiutato dal miracolo divino (il vento volge contro i nemici le frecce da loro stessi scagliate), vincitore non solo sulle armi degli avversari, ma anche sulle loro coscienze. Questi motivi appaiono tutti

le grandi famiglie romane di parte pagana, avviando così all'epilogo la loro resistenza alla politica cristiana degli ultimi imperatori. Studi recenti inclinano a sfumare la connotazione pagana di questa reazione e, soprattutto, a rifiutarle un consapevole programma di restaurazione culturale¹⁴. In effetti, si sono spesso rivelati gracili o arrischiati gli elementi sui quali una precedente tradizione di ricerca (da De Labriolle ad Alföldi, da Straub a H. Bloch) si era fondata per attribuire alla reazione senatoria le dimensioni di un grandioso *Kulturkampf* nel quale la morente cultura pagana avesse coagulato e quasi richiamato a nuova vita le sue ultime energie. Tuttavia, se non di una « astonishingly intense pagan reaction » (Alföldi) e di un *revival* classicistico sotteso ad un preciso disegno politico e sociale, sembra lecito parlare di un atteggiamento di resistenza e di opposizione culturale, diffusamente, e anche vistosamente, sposato dall'aristocrazia pagana in nome della conservazione e della restaurazione delle memorie profane e letterarie di Roma. Sul piano dei significati ideologici non pare opportuno credere alla neutralità dell'azione culturale di personaggi come Simmaco, Vettio Agorio Pretestato o Virio Nicomaco Flaviano, né del recupero di opere come la biografia filostratea di Apollonio di Tiana e il romanzo di Alesandro¹⁵. In ogni caso, di una resistenza pagana assai viva tra

in Rufin., *Hist. Eccl.*, II, 31-34, PL 21, 538-540; sparsamente in Ambr., *Epist.*, 61, 3; 62, 4, PL 16, 1237 C e 1239 B; *De obitu Theodosii*, 7, CSEL 73, p. 375; *Enarr. in Ps.* 36, 25, PL 14, 1026 AB; August., *De civ. Dei*, V, 26, CC 47, p. 161 s.; Oros., *Hist. adv. paganos*, VII, 35, 11 ss., CSEL 5, 528 ss.

¹⁴ Il punto estremo di questa tendenza è nel recente saggio di Cameron, *Paganism and Literature...*, cit. Su posizioni tradizionali resta J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977 (che riprende le tesi esposte in un saggio del 1936).

¹⁵ Sid. Apoll., *Epist.*, VIII, 3, 1 attesta che Nicomaco Flaviano (e anche Tascio Vittoriano) fece una *exscriptio* della *Vita Apollonii* di Filostrato. Se si trattasse di una traduzione o di una edizione è discutibile (cf. S. Pricoco, *Studi su Sidonio Apollinare*, ND, 15, 1965, 79-88). Apollonio è stato giudicato la « plus haute, la plus imposante figure du paganisme » (P. De Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1950, 311) e la sua biografia una « machine de guerre » (*ibid.*, 352) contro il cristiane-

la fine del IV secolo e l'inizio del successivo — che essa fosse una temibile *revanche* o che tale apparisse alla loro crescente intolleranza — ebbero risentita coscienza i cristiani. Dagli interventi di Ambrogio nella questione dell'ara della Vittoria alle *Storie* di Orosio non sono pochi gli scritti in cui è la risposta a questa reale o temuta controffensiva ideologica e culturale dei pagani ¹⁶.

simo; il Bloch ne ha paragonato la traduzione (che egli non dubita attestata da Sidonio) alla traduzione della Bibbia fatta da Girolamo, l'una e l'altra « a deliberate act of pagan propagand » (*A New Document...*, 220). Ugual scopo propagandistico e anticristiano avrebbero avuto i contornati recanti l'immagine di Apollonio (e anche di Alessandro, di Giuliano l'apostata, di Eracle ecc.), secondo la classica tesi di A. Alföldi, *Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihren Kämpfe gegen das christliche Kaisertum*, Budapest 1943 (corretta da S. Mazzarino, *La propaganda senatoriale nel tardo impero*, « *Doxa* », 4, 1951, 121-148, secondo il quale le figurazioni dei contornati « riflettono il mondo ludico urbano, necessariamente paganizzante », ma senza un preordinato disegno polemico). Oltre che dai contornati, la ripresa del ciclo di Alessandro è attestata da due testi, il *Liber de morte testamentoque Alexandri* e l'*Epitoma Rerum gestarum Alexandri Magni*, rispettivamente una traduzione e una libera rielaborazione dal greco, secondo un'autorevole tesi attribuibili al medesimo ambiente (forse quello dei Simmaci o dei Nicomachi) e databili alla seconda metà del IV secolo: cf. L. Cracco Ruggini, *L'Epitoma Rerum Gestarum Alexandri e il Liber de morte testamentoque eius*, « *Athenaeum* », 39, 1961, 285-357. Contro un'interpretazione pagana e anticristiana del recupero di Apollonio e di Alessandro è Cameron, *Paganism and Literature...*, 13-15.

¹⁶ A parte le molte opere in cui la ritorzione delle accuse pagane è tra i motivi principali o accessori, due tardi scritti anonimi sono stati ritenuti di estremo interesse come espressione dell'ambiente romano e del conflitto religioso e culturale che in quegli anni vi si scatenò, cioè il carme *Ad quendam senatorem*, contro un senatore riconvertito dal cristianesimo alla religione di Iside (*CSEL* 23, 227-230), e il *Carmen contra paganos* o *C. adversus Flavianum* (*Anth. Lat.*, ed. A. Riese, I, 1, pp. 20-25; G. Manganaro, ND, 11, 1961, 25 ss.) Su questo, per l'interesse delle copiose indicazioni storico-religiose che vi si colgono, si è acceso un vivo dibattito dopo che G. Manganaro ha rimesso in discussione la tesi di Morel (1868; il *Carmen* sarebbe stato scritto nel 394-95, dopo il Frigido, contro Virio Nico-

Girolamo conosceva bene l'ambiente dell'aristocrazia romana, vicino al quale aveva vissuto gli anni damasiani e nel quale aveva trovato le sue più devote patronesse come gli avversari più risoluti¹⁷. Del *revival* culturale egli era stato spettatore ancora prima, durante il primo soggiorno romano, nel periodo trascorso alla scuola di Elio Donato, che di esso fu l'anima e al quale Girolamo serbò ammirata gratitudine, giungendo a segnalarne l'insegnamento tra i fatti memorabili della sua età¹⁸. Non gli furono ignoti Apollonio, ricordato nel *Chronicon* come *insignis philosophus*¹⁹,

maco Flaviano), datando il carme al 408-409 e ritenendolo scritto contro Gabinio Barbaro Pompeiano. Il *Carmen* viene datato più in alto secondo due autorevoli, recenti proposte: di S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, Bari 1974, 398-461 (che lo ritiene scritto contro Simmaco padre, *praefectus urbi* del 364-65, e databile con precisione ai primi del 377) e di L. Cracco Ruggini, che in un Seminario tenuto a Catania nel 1975 (e ora in un lungo saggio annunciato in MAL, 23, 1, 1979) ha datato l'operetta al 385, subito dopo la morte di Vettio Agorio Pretestato, che sarebbe il personaggio preso di mira nel carme. Per quanto riguarda gli scritti cristiani più propriamente storici, si è ritenuto che a determinarne, almeno in parte, la fioritura abbia contribuito una storiografia di parte pagana, oggi perduta. A parte gli *Annales* di Nicomaco Flaviano, variamente attestati, una recente tesi di F. Paschoud postula come fonte di Eunapio e di Zosimo una perduta *Historia adversus Christianos*, fondata sugli *Annales* di Flaviano e redatta, dopo il sacco alariciano del 410, da un « romano di Roma » a continuare — ultimo epigono — la reazione pagana e l'estrema difesa della religione antica: cf. F. Paschoud, *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975, 100-183.

¹⁷ Come è noto, l'Epistolario di Girolamo è una fonte preziosa per la conoscenza di questo ambiente: cf. S. Jannaccone, *Roma 384. Struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano*, GIF, 19, 1966, 32-48; Brown, *Aspects of the Christianization...* Fine caratterizzazione degli standards morali di questi aristocratici pagani in F. Paschoud, *Reflexions sur l'ideal religieux de Symmaque*, « Historia », 14, 1965, 214-235.

¹⁸ *Chron.*, a. 345, p. 239, 12 s. (ed. R. Helm, GCS, Eusebius Werke, VII, Berlin 1956): *Uictorinus rhetor et Donatus grammaticus praeceptor meus Romae insignes habentur*. Cf. anche *Apologia contra Rufinum*, I, 16, PL 23, 429 A.

¹⁹ *Chron.*, a. 96, p. 192, 9-13. Girolamo ricorderà ancora Apollonio in una lettera a Paolino Nolano, scritta qualche anno dopo il *De viris* (394-

né Pretestato. Negli anni in cui Girolamo fu a Roma, questi non solo ebbe un ruolo centrale nella vita politica della città²⁰, ma fu anche un personaggio di enorme popolarità e inconfondibile fisionomia, come *leader* indiscusso dell'aristocrazia pagana²¹, *praesul omnium sacrorum* e insuperato conoscitore dell'arcana natura del divino, come dirà Macrobio²², letterato di prestigio, cultore di studi storico-religiosi e virgiliani, emendatore di antichi testi *lingua utraque*²³. Probabilmente Girolamo si trovava ancora a Roma, nel 367²⁴, quando Pretestato divenne prefetto della città e intervenne a dirimere lo scontro tra il nuovo vescovo, Damaso, e il suo antagonista, Ursino; sicuramente vi si trovava nel 384, quando Pretestato morì. Egli ebbe del personaggio impressione vivissima e ne colse con acerba polemica l'eccezionale prestigio sociale e l'irriducibile paganesimo²⁵. In quegli stessi

396), sottolineando l'ansia di perfezionamento morale che contrassegnò la vita del Tiane: *Epist.*, 53, 1.

²⁰ Per la carriera civile e le magistrature religiose v. *PLRE*, 722-24; W. Ensslin, *PW*, XXII, 2, 1575 ss.

²¹ Cf. Bloch, *A New Document...*, 203 s. Certamente tale appare Pretestato nei *Saturnalia* che Macrobio comporrà alcuni decenni dopo (nel 431, secondo A. Cameron, *The Date and Identity of Macrobius*, *JRS*, 56, 1966, 25-38; tra il 420 e il 430, secondo J. Flament, *Macrobie et le Néoplatonisme Latin à la fin du IV siècle*, Leiden 1977, 94-141), disegnando « a faithful first-hand picture » ma anche un « rose-coloured » (Cameron) quadro dell'ambiente simmachiano e del *saeculum Praetextati*.

²² *Macr.*, *Saturn.*, I, 17, 1, Willis (Leipzig 1963), p. 81, 22 s.; I, 24, 1, p. 128, 6 s... *unum arcanae deorum naturae consciunt*.

²³ Tale lo attestano la moglie Aconia Fabia Paolina nell'epitafio in versi che gli dedicò (*CIL* VI d, 1779, 8 ss.) e i *Saturnalia* di Macrobio, dei quali Pretestato è il personaggio principale. Per altre attribuzioni v. Ensslin, *PW* XXII, 2, 1579.

²⁴ La data è molto incerta: cf. Cavallera, II, 153; Kelly, *Jerome*, 18-24.

²⁵ Cf. *Epist.*, 23, 2-3. Girolamo allude alla morte recente di Pretestato, vissuto nella pompa del Campidoglio e asceso a tutti i fastigi del potere (*dignitatum omnium culmina*), ed ora dannato in *sordidibus tenebris* per il suo paganesimo pervicace. Come è stato rilevato (J. Labourt: S. Jérôme, *Lettres*, II, Paris 1951, 193 s.), Girolamo ha qui presente l'iscri-

anni, anche se non ne fa mai esplicito riferimento nei suoi scritti, Girolamo dovette avere notizia dell'azione dei senatori pagani e di Simmaco per riportare in Senato la statua della Vittoria²⁶. Di suoi rapporti con Simmaco non sappiamo²⁷; ebbe invece sicura familiarità con un personaggio che Macrobio attesta *coniunctissimus* a Simmaco²⁸, quel Cecina Albino che fu tra le figure più rappresentative dell'aristocrazia pagana di quegli anni²⁹. È significativo che più tardi, in una lettera del 401, nel ricordarne la tenace fedeltà ai culti pagani, resistente agli attacchi che ad essa portava la numerosa progenie da tempo cristiana, *filiorum et*

zione dedicata dalla moglie, Aconia Fabia Paolina, al defunto (CIL VI, 1779). Riteniamo deboli le obiezioni di P. Lambrechts (*Op de grens van heidendom en christendom: het grafschrift van Vettius Agorius Praetextatus en Fabia Aconia Paulina*, Brussel 1955, 9 s., nota 5) e indimostrata l'ipotesi che Girolamo attingesse invece alla *laudatio* pronunciata da Paolina ai funerali di Pretestato: di questa non sappiamo nulla né è detto che essa, posto che abbia avuto veramente luogo, contenesse le stesse idee dell'epitaffio. L'ipotesi è accolta da Wytzes, *Der letzte Kampfe...*, 142, n. 35. A Paolina, che immagina nei cieli il marito pagano, Girolamo allude in *Epist.*, 39, 3; più tardi, in uno scritto del 397, egli ricorda Pretestato, *homo sacrilegus et idolorum cultor*, e le parole irridenti dette da costui a Damaso (*Contra Joannem Hier.*, 8, PL 23, 377 C... *Facite me Romanae urbis episcopum, et ero protinus Christianus*). Questo aneddoto è stato giudicato caratteristico dello « état d'esprit de la noblesse sénatoriale païenne de Rome ... et son attachement aux formes tout extérieures du prestige social » (Paschoud, *Reflexions sur l'idéal...*, 232, n. 99).

²⁶ L'azione fu promossa in forma pubblica, nel 384, da Simmaco, allora prefetto della città: cf. Symm., *Relatio* III; Ambr., *Epist.* 17 e 18. I testi dell'affaire sono utilmente raccolti e commentati in Wytzes, *Der letzte Kampf...*, cit.

²⁷ In una lettera del 375 Girolamo accenna ad un suo soggiorno presso Treviri con le stesse parole adoperate da Simmaco in un panegirico pronunciato a Treviri nel 369 (Hier., *Epist.*, 3, 5; Symm., *Laudatio in Valentinianum*, 14, MGH, *Auct. ant.*, VI, 1, p. 321, 32). La coincidenza è rilevata da Kelly, *Jerome...*, 25, n. 1.

²⁸ Macr., *Saturn.*, I, 2, 15, p. 8, 19 ss.

²⁹ Cf. PLRE, p. 34 s., *Albinus* 8.

nepotum credens turba, Girolamo celebri trionfalisticamente la definitiva liquidazione del culto pagano a Roma ³⁰.

Anche negli anni di Betlem furono mantenuti i contatti con Roma, pur se il vuoto che l'epistolario registra per quegli anni ci priva della consueta documentazione. Sicuramente non venne meno la corrispondenza con Marcella, che lo stesso Girolamo attesta sempre fitta e continua ³¹, né egli cessò di mandare agli amici romani i suoi scritti. Fra questi c'era il *De viris*, spedito a Marcella e Donnione subito dopo la stesura ³².

È difficile credere che la considerazione delle vicende che venivano svolgendosi nell'Occidente e a Roma non abbia concorso in qualche misura alla genesi di questo opuscolo, dedicato a un nobile magistrato (Nummius Aemilianus Dexter, proconsole d'Asia e poi prefetto al pretorio ³³), prontamente inviato a lettori romani, redatto l'anno stesso in cui l'aristocrazia pagana si schiacciava con Eugenio e si avviava così alla lotta armata. La celebrazione delle lettere cristiane, oltre che una risposta apologetica all'antica, sdegnosa ripulsa pagana, era anche — più o meno con-

³⁰ *Epist.*, 107, 1, CSEL 55, p. 291, 10 ss. *auratum squallet Capitolium, fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt, mouetur urbs sedibus suis et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos...*; 2, p. 292, 7 s. *solitudinem patitur et in urbe gentilitas*. Mazzarino, *Antico, tardoantico...*, 366 s. connette il passo con la ripresa che della questione della *Victoria* avrebbe tentato Simmaco nel 402, a ridosso della vittoria di Stilicone a Pollenzo, suscitando il *Contra Symmachum* di Prudenzio. Ma anche se si trattasse di una pittoresca e inattuale costruzione letteraria, il passo documenterebbe ugualmente il mai spento interesse di Girolamo per la situazione romana.

³¹ *Epist.*, 127, 8, CSEL 56, p. 152, 3 ss. *interim absentiam nostri mutuis solabamur adloquiis et, quod carne non poteramus, spiritu reddebamus. semper se obuiare epistulis, superare officiis, salutationibus praeuenire. non multum perdebat, quae iugibus sibi litteris iungebatur*. Forse ha sottovalutato eccessivamente l'informazione che Girolamo ebbe delle vicende romane anche in questi anni Brown, *Aspects of the Christianization...*, 157. Su Marcella cf. PLRE, 542 s., Marcella 2.

³² Cf. *Epist.*, 47, 3.

³³ Cf. PLRE, p. 251.

sapevolmente — uno strumento di propaganda contro un moto di resistenza nel quale Girolamo era ben in grado di vedere l'intrecciarsi di aspetti religiosi e insieme culturali e letterari. L'imperatore Giuliano, che nel *prologus* è menzionato tra gli aborriti detrattori della cultura cristiana, era anche il modello al quale si rifaceva l'offensiva anticristiana. Senza dubbio ne apparivano seguaci e persecutori uomini come Pretestato, che da Giuliano era stato fatto proconsole di Acaia³⁴, che era stato iniziato, come lui (e molti altri), ai misteri di Mitra e di Eleusi³⁵ e aveva praticato una teologia solare analoga a quella dell'imperatore³⁶. Il prestigio che a questi senatori ribelli offriva la cultura classica era immenso, ma ad esso non erano insensibili i loro avversari cristiani, come Girolamo. Dalla lontana Betlem egli prendeva posizione nello scontro disegnando, sull'esempio di Eusebio, il quadro storico della nuova cultura cristiana e celebrandone, come ormai consentivano e richiedevano i tempi, la piena autonomia.

Se queste furono le spinte, per così dire, esterne, anche una terza ragione intervenne nella genesi del *De viris*, più intrinsecamente inerente alla storia personale e intellettuale dell'autore: alludiamo al particolare configurarsi, in quegli anni, del suo rapporto con la cultura profana. Il rifiuto che Girolamo ne giurò,

³⁴ A m m. Marc., XXII, 7, 6; *PLRE*, p. 722.

³⁵ *CIL* VI, 1178 e 1179. Una tavola sinottica delle magistrature religiose e delle affiliazioni ai culti misterici di 23 senatori e matrone romane negli ultimi tre decenni del secolo è stata compilata da Bloch, *A New Document...*, 245 ss. Per Pretestato la lista è più ricca che per ogni altro; essa si allunga ancora di molto se si ritiene scritto contro di lui il *Carmen contra paganos* (v. *supra*, nota 16) e gli si attribuiscono gli altri culti indicati per l'anonimo personaggio del carme.

³⁶ Cf. Macr., *Saturn.*, I, 17-23; J. F. Matthews, *Symmachus and the Oriental Cults*, JRS, 63, 1973, 179; Flamant, *Macrobie et le Néoplatonisme...*, 659-661.

i tradimenti che fu accusato di avere perpetrato verso quel giuramento, il suo reale atteggiamento verso i classici costituiscono l'aspetto più studiato dell'opera e della personalità del nostro autore³⁷. In realtà, l'ideale di Girolamo — dagli anni della giovinezza studiosa a Roma, quando metteva insieme con fatica e orgoglio la sua biblioteca di classici, sino alle testimonianze più tarde — fu sempre quello del « connubio » delle due culture. La preoccupazione del loro confliggere fu meno drammatica e più episodica di quanto si è spesso ritenuto³⁸. Essa si fece pressante soprattutto negli anni del secondo soggiorno romano (382-385). Ancora nel *Chronicon*, composto a Costantinopoli nel 380-381, Girolamo dibatte i problemi del tradurre rifacendosi all'autorità di Cicerone (*noster Tullius*) e analizzando questioni di resa letteraria con i medesimi convincimenti che troveremo, molti anni più tardi, nella lettera a Pammachio e in quella a Sunnia e Fretela³⁹. E delle aggiunte che va facendo al testo eusebiano quella veramente capitale è la puntuale inserzione dei grandi scrittori romani, da Nevio e Plauto a Virgilio, Orazio e altri ancora. A Roma, invece, Girolamo intraprese un'appassionata campagna a favore dell'ascetismo e non esitò ad accordare alle necessità della *fuga mundi* anche il doloroso sacrificio degli amati classici. Sono di quel periodo le celebri lettere a Damaso e ad Eustochio (epp. 21 e 22), nelle quali il rifiuto della cultura profana è espresso con assoluta intransigenza.

Ritornato in Oriente e stabilito a Betlem, Girolamo entra in un periodo di incredibile alacrità, nel quale le molte tradu-

³⁷ L'analisi più completa delle varie questioni è in H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, cit., 1958, 89-328. Recentemente, dello stesso: *Jerome and the Latin Classics*, VChr, 28, 1974, 216-227.

³⁸ Cf., per es., Penna, *S. Gerolamo...*, 26 ss.

³⁹ Cf. *Chron.*, *praef.*, pp. 1 ss.; *Epist.*, 57, 5; 106, 3. L'epistola 57 *ad Pammachium de optimo genere interpretandi* è del 395 c.; la data dell'epistola 106 *ad Sunniam et Fretelam* (due monaci che avevano posto a Girolamo quesiti sulla sua revisione del Salterio dei LXX) è assai incerta e viene fatta oscillare tra il 393 e il 401 o anche dopo.

zioni, i formidabili problemi di filologia del testo scritturistico che egli si trovò ad affrontare, il lungo cimento con i testi di San Paolo, l'opera esegetica condotta avanti infaticabilmente lo pongono continuamente di fronte ad ardui problemi di linguaggio e di forma letteraria. Egli verificava come sia insostituibile la cultura di base e quanto prezioso il lungo tirocinio sui testi profani⁴⁰, e con questa rinnovata coscienza dei loro valori riproponeva, dopo la condanna degli anni passati, l'ideale di una letteratura che congiungesse l'eloquenza classica e la sapienza cristiana. Le testimonianze che si possono ricavare a questo proposito dagli scritti composti a cavallo del *De viris*, ed anche da alcune lettere, sono eloquenti. Se nella prefazione del Commento ai Galati (scritto tra il 387 e il 389) Girolamo assicura che sono trascorsi quindici anni da quando non prende più in mano gli amati classici e che il loro ricordo esce fuori come dalle nebbie del sogno⁴¹, in uno scritto successivo, compiuto a ridosso del *De viris*, si difende dalle accuse mosse alle sue traduzioni dall'ebraico paragonandosi a Terenzio e a Virgilio ingiustamente perseguitati dai malevoli e riafferma la sua attenzione per l'*eloquentia* e l'*oratorum lepos*. Cicerone viene qui esaltato con espressioni identiche a quelle adoperate nella prefazione del *De viris*⁴². L'*Adversus Iovinianum* — forse la sua opera meglio scritta — è preziosamente intessuto di citazioni classiche e si apre con un giudizio, che, pur nella violenza della polemica e a con-

⁴⁰ Nella *Praefatio* alla traduzione del *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* (PL 23, 904 B-905 A) Girolamo afferma d'essersi indotto a tradurre lo scritto eusebiano soprattutto per la pessima qualità d'una precedente traduzione, opera di un ignorante: *maxime cum quidam vix primis imbutus litteris, hunc eundem librum ausus sit in Latinam linguam non Latine vertere*.

⁴¹ *Comm. in Galatas*, III, *praef.*, PL 26, 427 B: *Nosti enim et ipsae, quod plus quam quindecim anni sunt, ex quo in manus meas nunquam Tullius, nunquam Maro, nunquam gentilium litterarum quilibet Auctor ascendit: et si quid forte inde dum loquimur, obrepit, quasi antiqui per nebulam somnii recordamur*.

⁴² *Hebraicae Quaestiones in Genesim, praefatio*, CC 72, p. 1.

trariis, illustra bene le idee di Girolamo sullo stile e la letteratura ⁴³.

Come è noto, non ci restano lettere della prima fase del soggiorno di Girolamo a Betlem, ma possiamo trarre utili testimonianze da quelle degli anni immediatamente successivi ⁴⁴. Tra le più notevoli è l'epistola 52, composta intorno al 394 e indirizzata al giovane Nepoziano, che aveva chiesto al dotto monaco di Betlem precetti di vita sacerdotale e ascetica. È significativo trovare in questa lettera, concepita come un vero e proprio trattato *de vita clericorum*, insistite citazioni di Virgilio e di Cicerone accanto all'esortazione a leggere ininterrottamente la Sacra Scrittura, ed è significativo constatare che, nel disegnare l'ideale ritratto del cristiano giunto alla vecchiaia, Girolamo ne indica le gioie più intense nei frutti dolcissimi dei vecchi studi e addita come modelli di vita i grandi saggi pagani, da Pitagora a Cleante, da Omero a Stesicoro e Catone ⁴⁵. È una ritrattazione delle posizioni illustrate anni prima nella lettera ad Eustochio, nella quale Girolamo aveva predicato costumi ascetici di ben altra severità e aveva drammaticamente ripudiato il suo amato Cicerone ⁴⁶.

Probabilmente dello stesso anno è la lettera inviata a Paolino Nolano per fornirgli, come l'illustre convertito aveva richiesto, consigli di vita ascetica ⁴⁷. L'epistola, che si snoda come una requisitoria contro la moda dei viaggi in Terra Santa, si conclude con una serie di giudizi sui massimi scrittori cristiani e con la enunciazione del programma letterario che l'autore propone al

⁴³ *Adv. Iovinianum*, I, 1, PL 23, 221 s. Quest'opera fu redatta subito dopo il *De viris*.

⁴⁴ Per es., le lettere 48, 49, 50, scritte poco dopo la pubblicazione dell'*Adv. Iovinianum*, nel 394. Nell'epistola 50, 1-2 *ad Domnionem*, Girolamo indica i vertici della sapienza umana in Aristotele e Cicerone e si vanta di essere stato iniziato alla logica, prima ancora che da Gregorio di Nazianzo e da Didimo, da Alessandro di Afrodisia e da Porfirio.

⁴⁵ *Epist.* 52 *ad Nepotianum presbyterum*, 3.

⁴⁶ *Epist.*, 22, 30. L'epistola ad Eustochio viene espressamente ricordata nella lettera a Nepoziano (§ 17).

⁴⁷ *Epist.* 58 *ad Paulinum presbyterum*, datata al 394 c.

suo giovane amico. È dopo avere errato *per Aonios montes et Heliconis vertices* che Paolino si avventurerà per Sion, attraverso il Sinai e sul Tabor. Ed è grande tirocinio l'essersi applicato all'eloquenza ciceroniana per chi si accinge ad essere soldato ed oratore di Cristo!

Posteriore di qualche anno (c. 397-398) è una terza epistola, indirizzata a Magno, che aveva accusato Girolamo di utilizzare troppo nei suoi scritti le lettere secolari, insozzando in tal modo il candore della Chiesa con le lordure pagane⁴⁸. Anche qui c'è la consapevole contrapposizione ad un testo precedente, alla lettera scritta a Damaso circa quindici anni prima, in cui Girolamo identificava allegoricamente nella *mulier captiva* del Deuteronomio la filosofia e la sapienza profana. Mentre nell'epistola a Damaso l'amplesso con la donna prigioniera era deprecato come pernicioso e la sapienza secolare era definita cibo dei demoni⁴⁹, qui il connubio è auspicato come utile, quando l'ancella sia stata mondata d'ogni pericolosa impurità, per generare servi al Signore⁵⁰. Ma più ancora importa rilevare le massicce analogie di questa lettera con il *De viris*, del quale essa sembra, con altra forma e diversa struttura, come una voluta ripresa. Anche qui, come nella *praefatio* dell'opuscolo, l'occasione dialettica è quella di polemizzare con i tre storici detrattori della cultura cristiana,

⁴⁸ Epist. 70, 2, CSEL 54, p. 700, 12 ss. ...quaeris ... cur in opusculis nostris saecularium litterarum interdum ponamus exempla et candorem ecclesiae ethnicorum sordibus polluamus...

⁴⁹ Epist. 21, 13, 4 e 9, CSEL 54, p. 122, 5 s. e p. 124, 2 s. daemonum cibus est carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa uerborum...; ..cauendum igitur, ne captiuam habere uelimus uxorem, ne in idolio recumbamus...

⁵⁰ Epist. 70, 2, 5 s., CSEL 54, p. 702, 9 ss. quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii uenustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiua Israhelitin facere cupio, si quidquid in ea mortuum est idolatriae, uoluptatis, erroris, libidinum, uel praecido uel rado et mixtus purissimo corpori uernaculos ex ea genero domino sabaoth? labor meus in familiam Christi proficit...

Celso, Porfirio e Giuliano⁵¹, e anche qui, a smentire la loro calunnia, l'autore fa seguire un catalogo di scrittori cristiani. È una rapida rassegna di 43 scrittori, manifestamente derivata dal *De viris*. Rispetto a questo è minore il numero, perché vengono esclusi gli evangelisti, i padri apostolici e, qua e là, qualche altro autore; gli scrittori sono divisi in due gruppi, i latini e i greci, ma non c'è dubbio che Girolamo ha tenuto costantemente sotto gli occhi il suo precedente catalogo. Ne fanno fede il fatto che tutti gli autori nominati nella lettera si trovano, non uno escluso, nel *De viris* e, soprattutto, l'ordine tenuto nella lettera, che segue rigorosamente quello del *De viris*⁵².

Questi testi illustrano con efficacia l'itinerario intellettuale lungo il quale Girolamo venne risolvendo il conflitto tra la sua vocazione letteraria e il disegno della perfezione cristiana⁵³. Al centro di questo processo e di questo periodo c'è anche il *De viris*. Gli intenti polemici che l'autore vi esprime non mirano al ripudio della cultura classica; al contrario, essi nascono dall'aspirazione a parificare agli esemplari parametri di quella la letteratura cristiana. La sfilza di scrittori greci e latini segnalati nella *praefatio* come modelli può essere un esempio della *Belesenheit* esibizionistica che si suole rimproverare a Girolamo, ma per certo vuole indicare con precisione, attraverso gli scrittori che lo hanno elaborato in concreto, il *genus* entro il quale l'autore non dubita di doversi muovere⁵⁴. Qui non c'è solo l'esigenza di

⁵¹ *Epist.* 70, 3. Si cf. l'espressione usata per Giuliano, *rabidum canem* (p. 704, 3) con *Vir. inl.*, p. 2, 14, *praef.*: *Celsus, Porphyrius, Iulianus rabidi canes*.

⁵² Unica eccezione è Origene, citato subito dopo Clemente Alessandrino come suo discepolo e imitatore.

⁵³ Peraltro è noto che l'atteggiamento di Girolamo non fu mai privo di incertezze e pentimenti: nei *Dialogi adv. Pelagianos*, composti nel 415, Girolamo si chiederà, riprendendo una formula tertulliana già seguita nella lettera 22 *ad Eustochium* (v. *supra*, nota 4): *quid Aristoteli et Paulo? quid Platoni et Petro?* (*Adv. Pelag.*, I, 14, PL 23, 529 A).

⁵⁴ *Vir. inl.*, *prologus*, p. 1, 6-11: *Fecerunt quidem hoc idem apud Graecos, Hermippus peripateticus, Antigonus Carystius, Satyrus doctus vir,*

riorientare in senso cristiano le tecniche e i valori della tradizione classica; c'è la convinzione che di fatto non esiste altro modo di fare opera di letteratura al di fuori delle regole che quella fornisce. Rispetto ai suoi antecessori Girolamo non avverte nessuna remora di natura ideologica e non presume diverso il suo compito se non per le maggiori difficoltà a cui la mancanza di specifici precedenti cristiani destina le sue ricerche ⁵⁵.

Il disegno polemico di rimuovere le accuse di *rusticitas* e di *simplicitas* e l'assunzione del concetto classicistico, e sostanzialmente formale, della letteratura spingevano Girolamo a privilegiare una prospettiva precipuamente letteraria e a sacrificarle la considerazione dei contenuti dottrinali. Questi vengono sistematicamente trascurati nei profili della seconda parte del *De viris*, redatti da Girolamo e non più ricavati dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio ⁵⁶; né il nostro autore esita, per rendere più

et longe omnium doctissimus, Aristoxenus musicus; apud Latinos autem Varro, Santra, Nepos, Hyginus, et, ad cuius nos exemplum vis provocare, Tranquillus. Il significato di queste indicazioni non muta, anche se, come è stato supposto, Girolamo ricavò i nomi degli scrittori che cita da una perduta prefazione del *De viris illustribus* di Svetonio (cf. A. R o s t a g n i: *Svetonio de Poetis*, Torino 1964, 2^a ed., p. XII ss.) Il *genus* è quello della biografia letteraria, peripatetico-alessandrina, dove i singoli *bioi*, misurati e schematizzati, vengono adunati *in ordinem* a formare cataloghi e rassegne.

⁵⁵ *Vir. inl., prologus*, p. 1, 12-16: *Sed non est mea et illorum similis condicio. Illi enim historias veteres annalesque replicantes, potuerunt quasi de ingenti prato parvam opusculi sui coronam texere. Ego quid acturus, qui nullum praevium sequens, pessimum, ut dicitur, magistrum memet ipsum habeo?*

⁵⁶ Come è noto, nell'opuscolo geronimiano possiamo distinguere una prima sezione, comprendente gli scrittori cristiani dalle origini al III secolo, compilata su Eusebio, e una seconda sezione, opera originale di Girolamo, comprendente gli scrittori del secolo successivo, da Arnobio e

doviziosa la sua rassegna, ad inserirvi autori ebrei, pagani e persino eretici⁵⁷: un atteggiamento di neutralità o indifferenza dottrinale che sarebbe inammissibile in un uomo di intollerante sentimento cristiano e di clamorose inclinazioni polemiche quale fu Girolamo, quando non lo si ritenesse dettato da altri, pressanti interessi. Nonostante l'annunziato proposito di celebrare *philosophos et eloquentes et doctores*, Girolamo non rivolge mai la sua attenzione né alla *philosophia* né alla *doctrina*. Egli non scrive né una storia della teologia né una storia del pensiero patristico e probabilmente si deve all'impressione lasciata dai capitoli eusebiani se gli si è attribuito il merito di avere fondato l'una e l'altra⁵⁸.

Questa rinuncia a segnalare e valutare gli aspetti dottrinali è sfuggita a quanti hanno attribuito la secca brevità dei profili del *De viris* (oltre che al principio storiografico tardo-antico della *brevitas*) alla disinformazione e alla fretta. Dopo avere riscosso per secoli l'incondizionata ammirazione di lettori e imitatori, il catalogo geronimiano è stato analizzato con severità dalla filologia moderna, che vi ha rintracciato errori, negligenze, omissioni, confusioni⁵⁹. In verità, non è da escludere che di taluni scrittori

Lattanzio all'autore stesso. Nella prima sezione Girolamo ha inserito taluni scrittori latini. Tra le due parti passano differenze estrinseche abbastanza evidenti: i profili della seconda sono in genere più brevi e scarni, sono scomparse le citazioni dirette, tipiche del metodo eusebiano, i titoli delle opere vengono spesso omessi, più ancora è trascurata l'indicazione dell'argomento.

⁵⁷ Filone, Flavio Giuseppe e Giusto Tiberiense per gli ebrei; Seneca per i pagani; Novaziano, Asterio, Fotino, Lucio, Eunomio, Priscilliano, Latroniano e Tiberiano per gli eretici. Dell'inserzione degli eretici si lagnò Agostino (*Epist.*, 40, 9, *CSEL* 33, p. 79 s.) e si sono indignati anche taluni studiosi moderni: cf. S. VON SYCHOWSKI, *Hieronymus als Litterarhistoriker*, Münster 1894, 11.

⁵⁸ Cf. O. ZÖCKLER, *Hieronymus, sein Leben und Werke*, Gotha 1865, 385; SICHOWSKY, *Hieronymus...*, 6.

⁵⁹ Su questa linea sono particolarmente C. A. BERNOULLI, *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus*, Freiburg 1895 e SICHOWSKI, *Hieronymus...*. Questi imputa a Girolamo il calcolo meschino di avere rim-

Girolamo non fosse sufficientemente informato e che perciò, con la sbrigativa corrività che non gli fu inconsueta, omettesse, al pari di ragguagli di altro genere, anche le indicazioni sulla dottrina dei suoi biografati. Una tale supposizione non è però accettabile nel caso di autori che per altra via sappiamo sicuramente noti a Girolamo: quelli che hanno lasciato più ampia traccia di sé in altri suoi scritti o che egli conobbe personalmente e con i quali ebbe in qualche modo familiarità intellettuale, apprezzandone o avversandone il pensiero, i molti con i quali egli si incontrò o si scontrò nel quarto di secolo che intercorse tra la conclusione del suo primo soggiorno romano e la redazione del *De viris* (all'incirca tra il 367 e il 392).

Ci si aspetterebbe che riempisse di sé il nostro opuscolo la controversia ariana, la quale impegnò direttamente la maggior parte degli scrittori che formano la sezione contemporanea del *De viris*. E invece raramente Girolamo ne fa cenno e sempre limitandosi a ragguagli biografici o aneddotici. Eppure egli fu personalmente coinvolto, e a più riprese, nella vicenda. Con essa ebbe i primi consapevoli contatti, se non prima, al più tardi a Roma ⁶⁰,

picciolito sin quasi all'insignificanza il profilo dei contemporanei (specialmente da Ambrogio in poi, capp. 124-135) perché meglio emergesse il proprio.

⁶⁰ La biografia di Girolamo prima del soggiorno nel deserto della Calcade (quando i ragguagli autobiografici negli scritti di Girolamo si fanno più frequenti e precisi) non ci è molto nota. Il soggiorno romano suole essere collocato negli anni 359-367 (Cavallera) o in anni vicini, ma, a seconda della data di nascita che si accoglie (tra il 331 e il 347. La datazione alta è stata di recente ripresa con argomenti convincenti da Kelly, *Jerome...*, 337-339), gli anni romani possono essere diversamente interpretati, o come lo scolastico apprendistato di un adolescente, o come un periodo di maturo impegno culturale. Specialmente in questo secondo caso, Girolamo poté avere le prime impressioni sulla vicenda ariana ancor prima di venire a Roma, in patria: nell'Ilirico i filoariani avevano trovato basi e consensi anche popolari. Sirmio era divenuta in quegli anni uno dei centri della controversia ariana e aveva ospitato ripetutamente importanti consessi episcopali. Nel gennaio del 366 vi si tenne una discussione

dove arrivò dopo il rientro di Liberio, il vescovo clamorosamente esiliato dall'imperatore per la sua fede nicena⁶¹, e dove, più tardi, poté assistere agli scontri sanguinosi tra le fazioni per l'elezione del nuovo vescovo e alla vittoria di Damaso, in precedenza compromesso con esponenti del partito filoariano⁶². Qualche anno dopo, a Treviri, trascrisse il *De synodis*, l'opera nella quale Ilario di Poitiers esaminava dettagliatamente le professioni di fede trinitaria dei concili postniceni: un ottimo *training* per le future dispute⁶³. In queste Girolamo fu trascinato una prima volta ad Antiochia, dove una comunità ariana e ben tre comunità ortodosse, capeggiate ciascuna da un vescovo, si scontravano violentemente per l'egemonia nella diocesi. Ritiratosi a condurre vita monastica nel deserto della Calcide, inizialmente Girolamo evitò di prendere posizione, ma poi, dopo avere chiesto inutilmente, per due volte, consiglio a Damaso⁶⁴, finì con l'aderire alla fazione di Paolino, un prete ordinato irregolarmente vescovo da Lucifero

tra il vescovo Germinio e il laico Eracliano, il cui resoconto costituisce uno dei documenti più interessanti tra quelli a noi pervenuti sulla questione ariana in Occidente (*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, PLS 1, 345 ss.; cf. M. Simonetti, *Osservazioni sull'Altercatio Heracliani cum Germinio*, VChr, 21, 1967, 39 ss.).

⁶¹ La vicenda di Liberio è tra quelle delle quali si fa cenno nel *De viris illustribus* (cap. 97). Girolamo annota che il vescovo, mentre si recava in esilio, passò per Aquileia e fu sollecitato dal vescovo Fortunaziano a piegarsi ai voleri di Costanzo e all'eresia.

⁶² Dei disordini cruenti avvenuti per l'elezione di Damaso Girolamo dà notizia in *Chron.*, a. 366, p. 244 s. Proprio al momento del prevalere di Damaso si ebbe, ad opera di un gruppo di suoi avversari, il primo manifestarsi di quello scisma luciferiano (cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, Roma 1975, 387 ss.) nel quale più tardi Girolamo sarebbe stato in qualche modo coinvolto.

⁶³ Cf. *Epist.*, 5, 2. Il soggiorno a Treviri non è databile con precisione; esso è collocato tra il 367 e il 374.

⁶⁴ Con le lettere 15 e 16, importanti anche per il quadro che vi si traccia dello scisma antiocheno, Girolamo chiede indicazioni sulla legittimità della dottrina delle tre ipostasi e proclama la propria neutralità tra le tre fazioni antiochene (cf. *Epist.* 15, 2 s.; 16, 2).

di Cagliari e attestato su posizioni di radicalismo niceno⁶⁵. Si trovò così invischiato in una situazione confusa e in un'atmosfera da caccia alle streghe, tormentato da quegli stessi monaci fra i quali aveva ritenuto di trovare il paradiso in terra⁶⁶. Per quanto potesse proclamarsi alieno dai contrasti delle fazioni e dalle sottigliezze della disputa, era ormai ben dentro la controversia e vi interveniva, com'era nel suo temperamento, con appassionata partigianeria. Ne sono espressione i giudizi stilati nel *Chronicon*, redatto in quegli anni⁶⁷. Nelle pagine che egli scrisse a continuazione di Eusebio la vicenda ariana non solo è il tema preponderante su ogni altro, ma costituisce il punto speculare dal quale l'autore si è posto a considerare il mezzo secolo di storia che intercorse tra i *vicennalia* di Costantino e il 380. I fatti che la concernono intervengono immancabilmente a scandire ogni altra vicenda, sia ecclesiastica che civile⁶⁸; delle chiese locali — Antiochia, Alessandria, Costantinopoli, Gerusalemme, la stessa Roma

⁶⁵ I rapporti furono tali che da Paolino Girolamo venne ordinato prete: cf. *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, 41, PL 23, 410 s.

⁶⁶ Cf. *Epist.* 17, 3, una lettera assai amara, databile al 376-77, in cui l'eremo calcidese, che poco prima era stato esaltato come paradiso in terra (cf. *Epist.* 14, 10 ... *desertum Christi floribus vernans*), è diventato una terra ostile, da cui Girolamo annunzia di essere costretto ad allontanarsi al più presto (... *non mihi conceditur unus angulus heremi ... iam iam cedo*).

⁶⁷ Nel 380-81, secondo Cavallera, *Saint Jérôme*, II, 20. Una nuova datazione è proposta da A. Grisart, *La Chronique de s. Jérôme: le lieu et la date de sa composition*, « Helikon », 2, 1962, 248-58, che sposta la composizione del *Chronicon* molto in avanti, prima del famoso sogno ciceroniano, o anche prima, agli anni 370-373.

⁶⁸ Non è oziosa rilevazione statistica sottolineare che delle circa 750 righe di cui si compone nell'edizione di Helm la parte geronimiana del *Chronicon*, circa un quinto contiene fatti riguardanti ariani e antiariani e che ad essi sono dedicate le notizie senza confronto più lunghe: cf. *Chron.*, a. 328, p. 232, 9-17 (sui vescovi di Antiochia); a. 337, p. 234, 2-7 (sulle inclinazioni ariane di Agostino); a. 348, p. 237, 3-15 (sugli ariani di Gerusalemme); a. 349, p. 237, 16-24 (su Liberio); a. 360, p. 241, 24-242, 4 (sull'elezione di Melezio a vesc. di Antiochia).

— non si danno altre notizie che non siano quelle del loro rapporto con la questione ariana; spessissimo i personaggi del tempo vengono distinti e valutati in base all'atteggiamento assunto nella controversia. La neutralità di qualche tempo prima nei confronti delle tre fazioni antiochene non c'è più; Paolino e i suoi fautori vengono presentati come gli unici campioni dell'ortodossia, gli altri sono vituperati come nemici di Cristo e tutti etichettati come ariani ⁶⁹.

Nel 382 Girolamo ritorna a Roma, al seguito di Paolino, in occasione del concilio indetto da Damaso per discutere la situazione delle diocesi di Costantinopoli e di Antiochia. Ignoriamo quale ruolo egli abbia giocato in quel concilio, probabilmente quello di fare da autorevole tramite tra i vescovi occidentali e i pochi orientali intervenuti. A Roma Girolamo si accattivò l'amicizia e la protezione del papa, aprendo una nuova fase della sua vita e chiudendo la sua partecipazione alle inquietanti vicende dottrinali ed ecclesiastiche di Antiochia. Probabilmente compose allora l'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* ⁷⁰, prendendovi posi-

⁶⁹ *Chron.*, a. 328, p. 232, 10-17 (dove vengono indicati i vescovi succedutisi ad Antiochia da Eustazio, *hostes potius Christi quam episcopos*); a. 360, p. 241, 24 ss. (su Melezio); a. 362, p. 242, 21 ss. ... *Paulinum ... qui se numquam haereticorum communione polluerat...*; a. 364, p. 243, 21-24 (sul sinodo voluto da Melezio ad Antiochia); a. 370, p. 246, 1-4 (su Lucifero di Cagliari).

⁷⁰ Intitolato anche *Dialogus contra Luciferianos* (PL 23, 163-192). È il resoconto, sotto forma di dialogo, di una disputa, non sappiamo se immaginaria o realmente accaduta, fra un cattolico e un seguace della setta dei luciferiani, gli scismatici che si opponevano alla riabilitazione dei vescovi compromessi a Rimini. La data di composizione è controversa. Chi pone la redazione dell'opera ad Antiochia, nel 378-79 (Vallarsi, Cavallera, Penna) si fonda sull'ultimo capitolo del *De viris illustribus*, nel quale Girolamo, elencando in ordine cronologico i propri scritti, colloca l'*Altercatio* tra la lettera 14, inviata ad Eliodoro dal deserto, e le opere scritte a Costantinopoli (379-382). Ma non è un argomento conclusivo, perché Girolamo non ha rispettato sempre l'ordine cronologico (per es., per la *Vita Malchi*). Per contro: come si spiegherebbe la redazione di un'opera antiluciferiana proprio nel periodo in cui Girolamo aderiva al partito del

zione contro gli scismatici luciferiani e offrendo una prova di solidarietà a Damaso, allora attaccato dai preti luciferiani Marcellino e Faustino⁷¹. Se, come è stato osservato, nelle due lettere a Damaso Girolamo tradisce impaccio a districarsi tra le dottrine trinitarie⁷², l'*Altercatio* dimostra che il nostro presbitero si è largamente addottrinato, ha utilizzato documenti conciliari⁷³ e fonti teologiche autorevoli come Ilario di Poitiers⁷⁴, sa distinguere e valutare dottrine e personaggi della lunga controversia ariana.

Questa fu, dunque, una vicenda importante per Girolamo, lo coinvolse in movimentati episodi e in emozioni profonde, lo spinse a redigere scritti specifici, lo interessò a lungo, anche dopo la redazione del *De viris*⁷⁵. Eppure, le indicazioni sulla questione

luciferiano Paolino di Antiochia? Inoltre, a spostare la data più avanti starebbe il fatto, indicato da Y.-M. Duval, *Saint Jérôme devant le baptême des hérétiques*, REAug, 14, 1968, 170, che Girolamo sembra già conoscere le omelie di Origene sulla Genesi.

⁷¹ Ancora oltre si spinge Duval, il quale si chiede se nel caso dell'*Altercatio* non ci troviamo di fronte « un ouvrage de commande écrit par le secrétaire de Damase » (Y.-M. Duval, *La manoeuvre frauduleuse de Rimini*, in *Hilaire et son temps*, Paris 1969, 102, nota 255).

⁷² Simonetti, *La crisi ariana...*, 426 s.

⁷³ Sicuramente gli Atti del concilio di Rimini: l'*Altercatio* è « la sola fonte in nostro possesso che riporti un passo degli Atti ufficiali del concilio » (Simonetti, *La crisi ariana...*, 313). Si è dubitato dell'esistenza di questi Atti e dell'affermazione di Girolamo, che li dice presenti negli archivi di tutte le chiese (*Altercatio*, 18, 180 C), ma a torto, come ha dimostrato Duval, *La manoeuvre frauduleuse...*, 82-84.

⁷⁴ Batiffol, *Les sources de l'Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, in *Miscellanea Geronimiana*, Roma 1920, 97-113; Duval, *Saint Jérôme devant le baptême...*, 145-180.

⁷⁵ A ragione è stato rilevato che nella polemica antiorigenista, e in particolare nell'opposizione a Giovanni di Gerusalemme, Girolamo recupera atteggiamenti e motivi della sua antica passione antiariana: cf. Y.-M. Duval, *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: de l'arianisme à l'origénisme*, RHE, 65, 1970, 353-376; suggestioni a questo riguardo già in Cavallera, *Saint Jérôme...*, I, 199. Girolamo fa sua l'affermazione di Epifanio che Origene è padre dell'eresia di Ario come

ariana sono poche e marginali nel nostro opuscolo; gli scrittori che vi furono coinvolti e che sono ricordati nel *De viris* sono numerosi, ma il più delle volte Girolamo omette di dare ragguagli anche minimi sulla loro partecipazione alla controversia, sulla loro dottrina, sui contenuti dei loro scritti. E questo accade non solo per personaggi di minor conto, ma anche per coloro che in essa giocarono un ruolo di primo piano e dei quali Girolamo ebbe indubbia conoscenza. Ci si consenta di fare alcuni esempi.

Clamoroso ci sembra il caso dei tre Cappadoci (capp. 116, 117, 118), alla cui attività, decisiva per avviare a soluzione la questione ariana, Girolamo non dedica un solo rigo. I profili che egli traccia di Basilio e di Gregorio di Nissa sono brevissimi e incolori. Se per il primo, come si ricava da un passo del *Chronicon*, Girolamo non ebbe simpatia⁷⁶, rapporti di amicizia lo legarono al secondo, il quale gli lesse a Costantinopoli il *Contro Eunomio*. Ebbene, di quest'opera, ritenuta la più ricca e notevole tra quelle scritte contro l'ariano Eunomio⁷⁷, Girolamo si limita a ricordare seccamente il titolo, senza aggiungere alcun apprezzamento. Più articolato e colorito è il profilo dedicato a Gregorio di Nazianzo, che Girolamo ammirò più di ogni altro scrittore greco per l'eloquenza e la dottrina e del quale si professò sempre orgoglioso discepolo⁷⁸. Ma del maestro di un tempo

di tutte le altre (cf. la lettera 51, 3, di Epifanio di Cipro a Giovanni di Gerusalemme, la cui traduzione segnò l'ingresso di Girolamo nella polemica antiorigenista e l'avvio del contrasto con Rufino. Altri testi sono citati da Duval, p. 370, nota 3). Girolamo ammira nel vescovo di Salamina l'antico lottatore contro la peste ariana, così come nell'origenismo di Giovanni riscopre un arianesimo mal dissimulato. È significativo che nel *Contra Iohannem* (che è del 396) egli abbia avuto presente il libello di Ilario di Poitiers contro l'omeo Ausenzio e ne abbia riprodotto più volte argomentazioni, passi, procedimenti di stile.

⁷⁶ *Chron.*, a. 376, p. 248, 9-12 *Basiliius Caesariensis... qui multa continentiae et ingenii bona uno superbiae malo perdidit.*

⁷⁷ Cf. Simonetti, *La crisi ariana...*, 466.

⁷⁸ Oltre che *Vir. inl.*, 117 (*Gregorius ... vir eloquentissimus, praeceptor meus et quo Scripturas explanante didici...*), cf. *Comm. in Esaiam*, III, 6, 1,

non è ricordata né la lotta antiarianica negli anni dell'episcopato costantinopolitano né l'alto apporto teologico ed esegetico.

Apollinare di Laodicea (cap. 104) è ricordato solo come cultore di studi grammaticali ed esegetici, mentre nulla è detto della sua ardente partecipazione alla controversia trinitaria né delle dispute suscitate dalla sua dottrina cristologica. Anche in questo caso Girolamo sarebbe stato in grado di dare ragguagli precisi e di formulare giudizi circostanziati, poiché aveva frequentato nel suo soggiorno ad Antiochia (tra il 377 e il 379) le lezioni di Apollinare⁷⁹, e più tardi, appena qualche anno prima del *De viris*, aveva attinto agli scritti del laodicense per i suoi commentari sull'Ecclesiaste e su san Paolo⁸⁰.

Di Gregorio di Elvira (cap. 105, tre righe in tutto) Girolamo indica che scrisse *tractatus* e un libro *de fide* e che viveva ancora. È possibile che egli non disponesse di ulteriori dati biografici, ma sicuramente era in grado di aggiungere altro sull'opera e sulla dottrina del vescovo spagnolo. Sapeva della sua intransigenza nicena⁸¹, né poteva ignorare che Gregorio era stato una personalità eminente nello scisma luciferiano. Girolamo era infatti a Roma quando si accese lo scisma ed era troppo vicino a Damaso, il papa duramente attaccato dai luciferiani, perché po-

CC 73, p. 84. 14 ss. ...*ante annos circiter triginta, cum essem Costantinopoli et apud uirum eloquentissimum Gregorium Nazianzenum, tunc eiusdem urbis episcopum, sanctarum scripturarum studiis erudirer; Comment. in Ephes.*, III, 5, 32, PL 26, 569 C; *Adv. Iovinianum*, I, 13, PL 23, 241 B; *Contra Rufinum*, I, 13, PL 23, 426 B... *Gregorium virum eloquentissimum... quo ego magistro glorior et exsulto; Epist.*, 52, 8. Acuta analisi psicologica del rapporto di Girolamo con Gregorio in Kelly, *Jerome...*, 70 s.

⁷⁹ Cf. *Epist.*, 84, 3, CSEL 55, p. 122, 23 ss. *Dum essem iuuenis ... Apollinarem Laodicensem audiui Antiochiae frequenter et colui...* La data della lettera, intorno al 377-79 (secondo Cavallera contro Grutzmacher, che pensava al primo soggiorno antiocheno, 374 c.), è stata di recente confermata da P. Jay, *Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche*, REAug, 20, 1974, 36-41 e accettata anche da Kelly, *Jerome...*, 58-60.

⁸⁰ Cf. *Comm. in Eccles.*, IV, 13-16, CC 72, p. 289; *Comm. in Galatas*, PL 26, 333 A. La redazione di questi due scritti si data intorno al 388-89.

⁸¹ Cf. *Chron.*, a. 370, p. 246, 2 s.

tesse non conoscerne le vicende e i protagonisti⁸². Allo stesso Damaso (cap. 103), peraltro, Girolamo riserba giudizi unicamente letterari, senza alcun cenno alle fortunate vicende ecclesiastiche e dottrinali.

Niente è detto dell'azione antiariana di Serapione di Thmuis (cap. 99), che fu fervente seguace di Atanasio, ne perorò la causa con l'imperatore Costanzo e ne ricevette le importanti lettere sulla divinità dello Spirito Santo.

Come non esalta il merito dei niceni, così Girolamo non suole rilevare l'errore dei loro avversari. Di Acacio (cap. 98), nel *Chronicon* segnalato più volte tra i vescovi ariani⁸³, qui tace la turbolenta partecipazione alla contesa ariana e allo scisma antiocheno. La sua azione contro Liberio, esiliato da Costanzo, e a favore di Felice, eletto vescovo al posto di Liberio, anziché essere ricordata come un episodio non minore dello scontro tra filoariani orientali e niceni d'Occidente, è citata come un atto di prestigio personale. Il profilo di Eusebio di Emesa (cap. 91) non fa cenno della collocazione dottrinale di questo scrittore, che nel *Chronicon* era stato bollato come alfiere della fazione ariana⁸⁴. Niente è detto dell'irriducibile azione antiatanasiana di Teodoro di Eraclea (cap. 90).

⁸² Gregorio è presentato come capo riconosciuto dei luciferiani d'Occidente nel *Libellus precum*, una petizione che i luciferiani Marcellino e Faustino indirizzarono nel 384 all'imperatore Teodosio, lamentando di essere perseguitati da taluni vescovi e, in particolare, dal vescovo di Roma, Damaso. Anche nella risposta di Teodosio Gregorio appare riconosciuto come *leader* della fazione: cf. *Libellus precum*, 25, CC 69, p. 381 s. e p. 391 s. (rescritto di Teodosio). Sulle vicende e la dottrina dello scisma cf. Simonetti, *La crisi ariana...* specialmente 443-445.

⁸³ *Chron.* a. 348, p. 237, 7 ss.; a. 360, p. 241, 25. In una lettera scritta molti anni più tardi, nell'autunno del 406, Girolamo mostra di conoscere direttamente l'opera di Acacio a proposito dell'interpretazione di un passo paolino, e lo ricorda tra coloro i quali *in explanationibus scripturarum sudoris sui nobis memoriam reliquerunt* (*Epist.*, 119, 6 e 11, CSEL 55, p. 452 s. e 468, 12 s.).

⁸⁴ *Chron.*, a. 347, p. 236, 20 s. *Eusebius Emisenus Arrianae signifer factionis...*

Ma anche quando accade di leggere qualche notizia di carattere dottrinale, si tratta di indicazioni estrinseche, che mirano più a disegnare la biografia *événementielle* dell'autore trattato che ad illustrarne il pensiero. Sono esemplari, in tal senso, i due profili di Atanasio e di Ilario di Poitiers, i due campioni, nell'Oriente e nell'Occidente, dell'ortodossia nicena. Del primo Girolamo aveva puntualmente notato nel *Chronicon* le vicende⁸⁵, conosceva e apprezzava le opere, dalla *Vita di Antonio*, tradotta dal suo amico Evagrio⁸⁶, agli scritti utilizzati nell'*Altercatio*⁸⁷. Più tardi lo avrebbe esaltato, con Paolino di Antiochia, come l'unico dei vescovi orientali ad essersi mantenuto fedele all'ortodossia mentre in tutto l'Oriente divampava l'eresia e lo avrebbe indicato tra i pochi scrittori cristiani da dare senza pericolo in mano ad un giovane neofita⁸⁸. Nel *De viris* (cap. 87) Atanasio è piuttosto la vittima di insidiose manovre (*Arianorum insidiae*) che non l'infaticabile protagonista di uno scontro storico e l'unico accenno alla sua produzione antiariana è la menzione di (*libri*) *de persecutionibus Arianorum plurimi*.

Ad Ilario (cap. 100), di cui frequentò gli scritti e ammirò la dottrina⁸⁹, Girolamo dedica un profilo tra i più lunghi e artico-

⁸⁵ *Chron.*, a. 330, p. 232, 22 s.; a. 339, p. 235, 2 s.; a. 343, p. 236, 2 ss. e 12 s.; a. 362, p. 242, 17 s.

⁸⁶ Cf. *Vir. inl.*, 125. Alla *Vita Antonii*, che molto fornì alla sua filosofia monastica e alle sue biografie di eremiti, Girolamo poté accostarsi a Treviri, dove egli ebbe il primo, stimolante approccio con l'ideale della vita solitaria. Un celebre passo delle *Confessioni* di Agostino (VIII, 6, 15) attesta che, alcuni anni più tardi, la *Vita* circolava negli ambienti ascetici di Treviri. Prima ancora della traduzione di Evagrio (c. 371), circolava un'altra traduzione latina, anch'essa a noi pervenuta. Girolamo conobbe Evagrio probabilmente ad Aquileia, poco dopo il soggiorno a Treviri.

⁸⁷ Cf. Batiffol, *Les sources de l'Altercatio...*, 110-112, il quale ha mostrato che Girolamo ricavò da Atanasio tutti i ragguagli su Nicea.

⁸⁸ *Contra Iohannem*, 4, PL 23, 374 D; *Epist.*, 107, 12.

⁸⁹ Si è già rilevato (v. *supra*, nota 74) che Girolamo attinse a Ilario nell'*Altercatio* e che prima ancora ne aveva trascritto il *De synodis* (v. *supra*, p. 27). In altri scritti Girolamo dà ulteriore prova della sua conoscenza di Ilario: cf. *Epist.* 34, 3 ss., scritta nel 385 c. (sul *Commento ai*

lati, e tuttavia lo scontro della Chiesa occidentale con gli ariani, di cui Ilario fu il campione più prestigioso, non vi appare neanche nello sfondo. Il suo esilio è presentato come il risultato di una controversia locale fra vescovi gallici⁹⁰, l'opposizione all'arianesimo, che fu il centro della sua attività intellettuale ed ecclesiastica, non viene ricordata se non con la notazione che egli scrisse *duodecim adversus Arianos libros*.

Anche in molti altri casi l'atteggiamento di Girolamo non muta. Di Eusebio di Vercelli (cap. 96) è ricordato l'esilio *ob confessionem fidei*, senza alcun'altra precisazione; di Eustazio di Sebaste (cap. 85) è detto semplicemente che scrisse molto *adversus Arianorum dogma* e venne esiliato, mentre ben altro rilievo la notazione aveva trovato nel *Chronicon*, dove si sottolinea che la proscrizione di Eustazio segnò l'inizio del dominio ariano nella diocesi di Antiochia⁹¹. Di Cirillo di Gerusalemme (cap. 112), che nel *Chronicon* era stato collocato tra gli ariani⁹², sono ricordate le ripetute proscrizioni, ma senza neppure indicarne la causa. Il caso di Fortunaziano di Aquileia (cap. 97), che cedette all'imperatore Costanzo e sottoscrisse la condanna di Atanasio al concilio di Milano (a. 355), è raccontato come un episodio relativo ai rapporti tra il vescovo di Aquileia e il papa Liberio.

Sarebbe facile moltiplicare gli esempi, se non ritenessimo che quelli fin qui addotti bastano ad indicare con evidenza l'indiffe-

Salmi); 55, 3 (ricorda l'XI libro del *Contra Arianos*, cioè del *De trinitate*); 57, 6 (elogia Ilario traduttore dal greco); 58, 10 (sullo stile di Ilario); nella prefazione alla traduzione delle Omelie di Origene su Luca (*PL* 26, 231) ricorda i commentari su Matteo; altra conferma in *Comment. in Math., praef.*, CC 77, p. 5, 96.

⁹⁰ *Vir. inl.*, 100 ... *factione Saturnini Arelatensis episcopi, de synodo Bithyrensi Phrygiam relegatus...*

⁹¹ *Chron.*, a. 328, p. 232, 10 ss. *Eustathius. Quo in exilium ob fidem truso usque in praesentem diem Arriani ecclesiam optinuerunt...* La notazione, ancora più enfaticizzata, è in *Epist.*, 73, 2, *CSEL* 55, p. 14, 15 ss. ... *nostrum Eustathium, qui primus Antiochenae episcopus ecclesiae contra Arium clarissima tuba bellicum cecinit.*

⁹² *Chron.*, a. 348, p. 237, 4 ss.

renza di Girolamo per gli aspetti dottrinali degli scrittori e la sua rinuncia a inserirli nella storia del pensiero cristiano. Tanto più spicca, per contro, la frequenza con la quale egli ne sottolinea, sia pure senza soverchio impegno e con la frettolosa superficialità che ha così spesso esasperato i suoi lettori, i caratteri formali e le qualità letterarie⁹³. Egli giudica lo stile e le capacità retoriche di Eusebio di Emesa, di Fortunaziano, di Serapione di Thmuis, di Gregorio di Elvira; del grande Basilio loda i libri *egregii* contro Eunomio, di Atanasio la Vita *insignis* di Antonio; celebra Damaso per il suo talento di versificatore e Gregorio Nazianzeno per l'alta eloquenza e le molte migliaia di versi⁹⁴. Di Diodoro di Tarso (cap. 119) osserva che non riuscì ad imitare l'eloquenza del maestro, Eusebio di Emesa, per mancanza di cultura profana; nel profilo di Ilario di Poitiers (cap. 100) colpisce l'apprezzamento di eleganza rivolto, tra tanti scritti, al *Contra Auxentium*, un libello polemico di inesorabile violenza e assai scarsa cura formale.

In conclusione, composto in un momento in cui la *pars paganorum* cercava nel passato un risarcimento contro il sormontante presente cristiano e in una fase della vita di Girolamo che aveva visto crescere in lui l'attenzione per le forme e i valori della tradizione classica, il *De viris illustribus* nasce come uno scritto polemico, propagandistico e fondato su un concetto classicistico e formale della cultura. Agli aristocratici amici romani dei quali fu l'autorevole guida spirituale e ai quali destinò, anche solo idealmente, la gran parte dei suoi scritti, Girolamo volle presentare il quadro di una « letteratura cristiana » da contrapporre a quella dei pagani. Indifferente allo svolgersi, entro quel quadro, delle dottrine, egli non cercò di omogeneizzare i suoi profili in virtù di opzioni dottrinali o ideologiche e non colse tra gli scrittori altro nesso che non fosse quello della successione cronologica. Secondo il suo disegno polemico, premeva all'autore so-

⁹³ Valutazioni di carattere letterario si hanno in 30 dei 57 profili che costituiscono la seconda sezione.

⁹⁴ *Vir. inl.*, 90; 91; 97; 99; 105; 96; 88; 103; 117.

prattutto indicare la continuità di una produzione letteraria che, muovendo da Pietro, appariva già secolare e che l'inserzione di autori ebrei riannodava alla tradizione culturale più antica e gloriosa agli occhi di un cristiano colto del IV secolo.

SALVATORE PRICOCO

L'IDEALE DELLA GRECITA CLASSICA
NELLE HEGELIANE
THEOLOGISCHE JUGENDSCHRIFTEN

K. Rosenkranz, massimo biografo di Hegel, scrive, all'inizio della sua famosa biografia del filosofo di Stoccarda, come i suoi primi anni di formazione fossero in massima parte occupati dallo studio del mondo classico e, in particolare, della lingua greca e dei suoi maggiori autori¹. L'intendimento che animava questo studio — precisa sempre il Rosenkranz — non fu di carattere angustamente linguistico-filologico, ma più autenticamente storico-culturale, teso com'era alla comprensione dei valori di civile umanità trasmessi da quel mondo. Apprendiamo così che i primi lavori di Hegel studente ginnasiale, ebbero a oggetto autori o aspetti della civiltà classica: è del 10 agosto 1787 la composizione di uno scritto dal titolo *Sulla religione dei Greci e dei Romani* (*Ueber der Religion der Griechen und Römer*), nel quale il diciassettenne studioso esaltava i caratteri di razionalità e di libera umanità che ai suoi occhi contrassegnavano la concezione greca della divinità rispetto alle precedenti religioni. I critici hanno giustamente messo nel dovuto risalto l'importanza di questo scritto in rapporto all'ulteriore sviluppo del pensiero del giovane Hegel sulla religione e la stretta connessione in cui esso si colloca colla sua prima importante composizione giovanile, il frammento tubinghese sulla *Volksreligion*²: Grecia e libertà sono, a que-

¹ K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844; citiamo dalla tr. it. di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Firenze-Milano 1974.

² Cfr. in particolare: C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze 1959, p. 92.

st'epoca, un binomio inscindibile nell'animo del giovane Hegel il quale giudica merito fondamentale della stessa rivoluzione francese l'aver resuscitato i valori di razionalità e libertà realizzati nel mondo antico, presso il popolo greco.

Gli studiosi hanno puntualmente messo a fuoco la natura di questo interesse culturale per il mondo classico: esso è sembrato travalicare i limiti di un puro umanesimo classicista più o meno estetizzante (anche se appare innegabile la presenza, in esso, di una componente estetico-contemplativa), per caratterizzarsi piuttosto nell'ambito di quella concezione pragmatica della storia la quale, com'è noto, fu la tipica forma assunta dalla teoria della storia e della storiografia dell'età illuministica. Conseguentemente — ed è questo l'assunto del presente scritto — il giovane Hegel elabora negli scritti «teologici» un ideale della civiltà classica quale metro di valutazione e di denuncia delle insufficienze e della decadenza della civiltà presente e, insieme, quale modello di rinnovamento etico-politico della società. Nostro intendimento è quello di considerare da vicino le connotazioni storico-culturali di tale ideale e il ruolo da esso svolto nella problematica teorica delle hegeliane *Jugendschriften*.

1.

Il primo scritto hegeliano che, a questo punto, va preso in esame è il frammento sulla *Volksreligion*, la cui composizione cade nel 1793, ultimo anno di permanenza di Hegel a Tubinga³. Dalla lettura del testo hegeliano salta subito agli occhi l'identificazione — operata dal giovane Hegel — tra religione popolare (*Volksreligion*) e religione greca, nel senso che la seconda rappresenta la concreta realizzazione storica del modello ideale raffigu-

³ Nell'edizione delle *Theologische Jugendschriften* di Hegel, curata da H. Nohl (Tübingen 1907), al frammento tubinghese ne vengono collegati altri quattro, composti da Hegel a Berna tra il 1794 e il 1795, sotto l'unico titolo di *Volksreligion und Christentum*.

rato dalla prima. Hegel infatti si preoccupa di fornire le connotazioni concettuali di una religione razionale, che per lui sono date: 1) dall'universale razionalità delle sue dottrine; 2) dalla soddisfazione delle esigenze della sensibilità; 3) dall'aderenza ai bisogni della vita e della comunità nazionale.

Ora, tali caratteristiche essenziali si riscontrano — secondo Hegel — nella religione greca, le cui credenze si fondano « sulla profonda esigenza morale della ragione, amorosamente vivificata dal caldo soffio dei sentimenti »⁴. Donde la superiorità del concetto greco di « provvidenza » rispetto a quello cristiano, poiché i Greci fornivano una spiegazione semplice e razionale del bene e del male nella vita degli uomini, riconducendo il primo alla benevolenza degli dèi, il secondo alla forza cieca della *μοῖρα*; mentre i cristiani hanno preteso di imporre l'artificiosa convinzione che tutto nel mondo vada per il meglio, in quanto voluto dall'onnipotente provvidenza divina, col solo risultato di confondere gli intelletti degli uomini circa le naturali distinzioni tra bene e male, felicità e infelicità, gioia e dolore. Accanto alla universale razionalità dei principi, la religione greca si caratterizza per la piena aderenza ai bisogni della sensibilità e della fantasia del suo popolo; così si spiega il ricorso da essa fatto ai *miti*, come mezzo per tenere avvinta a sé la fantasia popolare, e ai *sacrifici*, costituenti la manifestazione esteriore dell'interiore sentimento di gratitudine e di affetto sereno che univano l'uomo greco ai suoi dèi (in contrapposizione al sacrificio cristiano, inteso quale mezzo d'implorazione del perdono dei peccati).

Il linguaggio di Hegel — intento generalmente a scavare nella sostanza razionale dei propri temi — si fa improvvisamente ricco di suggestive immagini simboliche, quando tenta di definire il « genio » del popolo greco, dicendolo « figlio della felicità, della libertà, rampollo della bella fantasia » (« *Eines Sohns des Glücks*,

⁴ Citiamo dalla tr. it. del framm. sulla *Volksreligion* a cura di N. Vaccaro (« *Religione popolare e cristianesimo* ») compresa nel volume: G.G.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972, p. 53.

der Freiheit, eines Zöglings der schönen Phantasie », Nohl, p. 28). Ma di questo genio, fuggito per sempre dalla terra, nulla è rimasto se non una debole copia, atta solo a suscitare — conclude Hegel — insieme con un amore infinito, una dolorosa nostalgia (Nohl, p. 29). E tuttavia, la conoscenza pur imperfetta e manchevole di esso, può ancora indicare — nel convincimento di Hegel — la via e il mezzo per una rigenerazione profonda della società presente.

A questo stadio della sua meditazione giovanile appar chiaro come l'ideale di rinnovamento morale perseguito da Hegel, non s'identifichi, *sic et simpliciter*, con quello kantiano, ma si ispiri piuttosto a quello estetico-ellenizzante dello Schiller. Quegli interpreti che hanno sostenuto l'influsso decisivo della filosofia pratica di Kant sul frammento turinghese, trascurano importanti, esplicite enunciazioni del testo, deponenti in senso contrario: Hegel infatti afferma che l'elemento fondamentale di ogni azione umana è la sensibilità, respingendo come astratta, la rigorosa distinzione (certamente kantiana) di moralità e sensibilità (Nohl, p. 4), in nome di una considerazione concreta dell'uomo quale essere subordinato alla natura sia esterna che interna (la sensibilità e il cieco istinto), mentre le idee razionali possono solo vivificare i sentimenti e perciò sono paragonate al sale che, per dar gusto alle vivande, deve dissolversi in esse o alla luce che dà forma e colore alle cose e tuttavia non può considerarsi come sostanza a sé (« *Substanz* »). Afferma ancora lo Hegel che la religione è un fatto del cuore e del sentimento e come tale essa determina la volontà (Nohl, p. 5); che gl'impulsi da essa forniti all'azione devono essere di natura sensibile, per poter agire con efficacia sui sentimenti umani, e anche se con ciò essi perdono in *dignità* (« *Würde* »), dal punto di vista morale, tuttavia guadagnano in *umanità* (« *menschliches Ansehen* ») fino al punto di far dimenticare agli uomini, attratti dal cuore e lusingati dalla bella fan-

⁵ Cfr. A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, L'Aja 1960, p. 21.

tasia, il severo giudizio negativo che su di essi formula la fredda ragione (« *kalte Vernunft* »).

Non è chi non veda, da ciò, la distanza che Hegel ha presa da Kant, la cui dottrina morale è tuttavia per certi aspetti accolta, ma in una prospettiva non ortodossamente kantiana quanto piuttosto rousseauiana. Così, ad esempio, Hegel afferma che la natura ha posto nell'uomo il *senso* (« *Sinn* ») della moralità (Nohl, p. 8), e che pertanto da esso muovendo e oltre di esso procedendo, l'uomo perviene alla moralità stessa. E questa, nella sua piena realizzazione, include in sé la sensibilità come suo elemento costitutivo, anzi è la sensibilità razionalmente formata e plasmata, ovverosia — come Hegel la chiama — *saggezza* (« *Weisheit* »); la quale non è *scienza* (« *Wissenschaft* ») ma elevazione dell'anima, frutto di esperienza e riflessione insieme congiunte, che parla dalla pienezza del cuore (« *spricht aus der Fülle des Herzens* », Nohl, p. 15). Certo, altre volte Hegel sembra assumere un linguaggio più ortodossamente kantiano, come quando viene a parlare dell'idea della « santità » come mèta della moralità; ma ciò fa in un contesto tutt'altro che favorevole agli assunti della filosofia pratica di Kant, in quanto mirante a rivalutare la *legalità* nei confronti della pura moralità e gli stessi impulsi sensibili che — se pur non morali — possono favorire comunque le esigenze della moralità; spingendosi fino ad ammettere — in palese contrasto con Kant — l'esistenza di un sentimento morale empirico (« *moralisches Gefühl* ») — l'amore — che, pur essendo principio patologico dell'azione, presenta un'analogia con la ragione (« *etwas Analoges mit der Vernunft* »). Si deve pertanto concludere che l'ideale morale di Hegel presenta qui elementi di differenziazione notevoli da quello di Kant, e che esso può accostarsi più propriamente — come ha notato uno studioso autorevole — al concetto greco di *kalokagathia*. Con la precisazione e l'aggiunta, tuttavia, che tale ideale morale riguarda non solo e non tanto l'individuo singolo quanto e soprattutto la comunità nazionale intesa come totalità vivente, e pertanto esso meglio si definirebbe come ideale etico-politico che solo la religione è — secondo Hegel — in grado di attuare attraverso l'educazione

della sensibilità. Le connotazioni culturali di tale concetto di *Volksreligion* vanno poi ricercate nella personale interpretazione del senso della civiltà greca al cui studio appassionato il giovane Hegel si era dedicato fin dai suoi primi anni di alunnato a Tubinga, in spirituale consonanza con Hölderlin e Schelling. Sopra tutto è da rilevare la funzione specifica che l'ideale classico-umanistico assolve nella hegeliana comprensione storica del presente: l'immagine della grecità classica — come ha ben scritto Lukács — « funge da contraltare politico-utopistico all'epoca presente »⁶, e ciò serve a caratterizzarlo come modulo politico-culturale di rinnovamento della società del tempo. Solo che la visuale angustamente politico-sociale prescelta da Lukács, finisce con l'escludere dal proprio orizzonte altre connotazioni culturali, decisamente importanti ed essenziali, del discorso hegeliano, compreso lo stesso interesse teologico-religioso che certo non può ridursi — come pretende Lukács — a una falsificazione storica di interpreti reazionari dell'età imperialistica⁷.

2.

È ben noto che la concezione idealizzante dell'antichità classica, qui presentata dal giovane Hegel, è decisamente influenzata da quella del Winckelmann — pur tramite la mediazione estetico-filosofica dello Schiller e dell'Hölderlin — con la connessa teorizzazione della categoria di « Geist » ellenico e delle sue « cause » (clima naturale e costituzione politica). Tuttavia Hegel — e qui sta l'elemento di differenziazione rispetto alla dottrina winckelmanniana che si costituisce essenzialmente sul piano della teoria dell'arte — ha una prospettiva propria nella quale utilizzare, con l'inevitabile trasposizione, le vedute neoclassiche: e questa è data

⁶ Cfr. G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, tr. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino 1960, p. 82.

⁷ Cfr. I d., *ibid.*, p. 29 ss.

dalla teorizzazione, in chiave socio-antropologica, del fenomeno religioso. La religione greca possiede infatti, nella raffigurazione hegeliana, caratteri analoghi a quelli dell'arte greca: il netto predominio degli elementi sensibili-plastici, che consentivano all'uomo greco un'esperienza del divino affatto diversa da quella dell'uomo moderno. Il greco infatti coglie la *presenza* del divino nella natura, mentre l'uomo moderno non può accedervi se non attraverso un processo intellettuale di concettualizzazione. La religione greca è caratterizzata inoltre dai valori di razionalità, umanità, libertà politica dei quali si nutrì il « genio » di quel popolo. E Winckelmann aveva appunto individuato le « cause » dell'eccellenza dell'arte greca nell'influsso dell'ambiente naturale e nella costituzione politica fondata sulla libertà⁸.

Ma ci pare che un'altra fondamentale implicazione della prospettiva hegeliana sia quella etico-politica. Il discorso hegeliano, apparentemente tutto rivolto all'esaltazione entusiastica di un modello definitivamente tramontato di religione del passato, guarda in realtà alla società presente della quale auspica un rinnovamento generale attraverso lo strumento religioso. Il giovane Hegel infatti mostra qui di credere alla irresistibile efficacia educativa e formativa della religione (non già della filosofia!), che a differenza dell'arte o della filosofia, non resta circoscritta a una cerchia ristretta d'intenditori, ma tocca da vicino tutti gli uomini, tutto un popolo. L'atteggiamento spirituale dello Hegel è qui assai vicino a quello del riformatore politico-religioso, onde appare verosimile l'ipotesi che egli abbia voluto impegnarsi in prima persona in un piano di rinnovamento della società; ipotesi che viene del resto suffragata dalle parole che egli rivolge all'amico Schelling in una lettera a questi indirizzata da Berna nel

⁸ Cfr. W. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, tr. it. di F. Pfister, Torino 1957, p. 13: « L'influenza di un cielo mite e puro agì sulla primitiva costituzione dei Greci »; e ancora, nella famosa *Geschichte der Kunst des Altertums* (in *Werke*, Bd. I, p. 120, Dresden 1839): « ... la libertà è la causa assolutamente preponderante dell'eccellenza dell'arte ».

1795: « Venga il regno di Dio e le nostre mani non restino inerti in grembo »⁹.

Nei frammenti bernesi di « *Volksreligion und Christentum* », composti tra il 1794 e il 1795 e indicati coi nn. 2, 3, 4, 5 del testo nell'edizione del Nohl, i riferimenti al modello greco-classico di vita e di civiltà sono funzionali alla contrapposizione storico-ideale di religione popolare e cristianesimo che lo Hegel viene sviluppando ed esemplificando attraverso la corrispondente contrapposizione immaginifico-simbolica delle figure di Socrate e di Cristo. Socrate — nell'interpretazione hegeliana — diventa il simbolo del genio del suo popolo, del quale volle essere l'educatore congeniale attraverso il culto della libertà e della bellezza. Si deve infatti fin da ora notare come questa prima interpretazione hegeliana della figura di Socrate sia rigorosamente coerente coi canoni dell'ermeneutica neoclassica: Socrate incarna in modo esemplare il « Geist » del popolo greco, le sue virtù, i suoi caratteri essenziali: razionalità, libertà, umanità. Il processo di idealizzazione del personaggio (accompagnato da un tentativo di storicizzazione, anche in senso vagamente sociologico, per cui Socrate è visto quasi come un *prodotto* della società del tempo, la sua attività educativa come decisamente condizionata dalle strutture socio-politiche dello stato ateniese) porta Hegel a mettere in ombra la nota dissonante del processo e della morte e dunque

⁹ Cfr. Hegel, *Lettere*, tr. it. a cura di P. Manganaro e V. Spada, Bari 1972, p. 12. In questa stessa lettera Hegel denuncia l'asservimento al potere politico dell'ortodossia religiosa e dei teologi di Tübingen, esprimendo nel contempo il proposito di combattere questo intollerabile stato di cose: « ...Credo che sia non privo d'interesse recare disturbo quanto più è possibile a questi teologi che se ne stanno intenti con il loro zelo di formiche a procurarsi un'impalcatura critica per il consolidamento del loro tempio gotico; bisognerebbe render loro tutto più difficile, scacciarli a colpi di frusta da tutti gli angoli in cui si rifugiano, finché non ne trovino più uno e siano costretti a rivelarsi nella loro completa nudità alla luce del giorno » (*ibid.*, p. 9). La lettera si chiude con queste parole significative, a guisa di manifesto programmatico: « Ragione e libertà restano la nostra parola d'ordine, e il nostro punto d'incontro resta la chiesa invisibile » (*ibid.*, p. 12).

della contraddizione reale in cui Socrate entrò con lo spirito del suo popolo. Il rapido cenno fatto successivamente all'avvenimento trascura, come vedremo, di considerare le ragioni sostanziali di quella morte, per soffermarsi invece sulla coerenza dell'atteggiamento di Socrate di fronte ad essa.

Socrate dunque, per Hegel, incarna l'ethos del suo popolo, come Cristo quello, antitetico, degli ebrei. Così il primo ammaestrava non coartando le coscienze, né mortificando in esse i valori di dignità e di libertà attraverso l'imposizione di principî dogmatici, ma conversando con fine urbanità e senza toni cattedratici, in perfetto accordo col costume etico-politico del suo popolo e con lo spirito della costituzione repubblicana del suo stato. La sua scuola non ebbe il carattere di setta chiusa, onde è più esatto dire che non fu neanche una scuola e che Socrate non ebbe discepoli (e qui Hegel ha indubbiamente presente il passo 33 A della *Apologia* platonica). Il suo magistero non intese mai plasmare secondo un modello precostituito gli spiriti e così ciascuno dei suoi amici poté restare sempre se stesso. Socrate non predicò mai la rinuncia ascetica e il rifiuto dei valori terreni ed egli stesso volle adempiere completamente ai suoi doveri di cittadino, di marito, di padre (Nohl, p. 33); e così non pretese mai dai suoi amici e compagni alcuna rinuncia ai beni e ai doveri della vita, e ognuno poté restare al suo posto e svolgere il proprio ruolo nella società, divenendo maestro di se stesso nello spirito di Socrate, che fu poi lo spirito greco nella sua più alta, autentica espressione.

Ma, se così stanno le cose, come spiegare il processo e la condanna a morte di Socrate da parte degli ateniesi? Non è, questo fatto, in stridente contraddizione con la tanto insistita rappresentazione hegeliana dell'armonico rapporto di unità e identità dello spirito socratico con quello del suo popolo? Hegel in verità non mostra qui (come farà invece più tardi nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*)¹⁰ di aver coscienza di tale

¹⁰ Nelle *Vorlesungen ü. d. Gesch. d. Phil.* Socrate è ancora visto come una grande individualità che possiede un « carattere », una grande figura

contraddizione ma crede al contrario che il senso di quell'evento, pur nella sua tragicità, sia sempre comprensibile sulla base dello stesso canone ermeneutico fin qui applicato: Socrate è morto da greco (« *als Grieche* ») come era vissuto, ossia restando fedele al « Geist » del suo popolo al quale egli, in quella circostanza, rese la testimonianza suprema, sacrificando un gallo al dio Esculapio¹¹, conversando serenamente cogli amici sul tema dell'im-

plastica (si pensi al *Leben und Charakter des Sokrates* del Mendelssohn, sicuramente letto dallo Hegel giovane); la sua figura ha la « bellezza » di un'opera d'arte, egli è l'« eroe della virtù », che sono tutte connotazioni proprie del Socrate delle *Jugendschriften* hegeliane.

Ma Hegel vede ora in modo diverso il rapporto tra Socrate e il « Volksgeist » ateniese. Tale rapporto non è più fondato sull'unità e sul consenso ma sulla negazione contraddittoria: Socrate nega l'eticità del suo popolo in nome dell'esigenza morale della coscienza soggettiva. Anche se poi Hegel intende recuperare il valore di rappresentatività di Socrate (e dunque del suo « simbolo »), facendo di lui il personaggio-chiave di un processo storico-oggettivo che si andava sviluppando nella coscienza universale o nello spirito del popolo al quale apparteneva. Socrate dunque resta pur sempre una figura-simbolo, la cui vicenda contrassegnata nella immediatezza apparente del sigillo dell'individualità irripetibile, si identifica invece — nella sua verità — con lo stesso « rivolgimento dello spirito mondiale » che vede l'ethos mutarsi in moralità. Socrate entra dunque in contraddizione col suo popolo: e si tratta di una contraddizione non soggettiva e perciò accidentale, sibbene oggettiva e perciò necessaria, legata com'è a un momento decisivo, a una svolta, nella storia dello spirito universale. La personalità di Socrate diventa allora solo il *luogo visibile* dove tale contraddizione esplode e sbocca in tragedia. Così Hegel riuscirà, nelle *Vorlesungen*, a dare senso alla morte di Socrate che nelle *Jugendschriften* non veniva invece presa in considerazione, perché incompatibile con l'interpretazione complessiva che veniva data del rapporto Socrate-Volksgeist. Nelle *Vorlesungen* infatti, la prospettiva delle *Jugendschriften* appare, in certo senso, capovolta: la *positività* della legge ateniese appare come la vera responsabile di quella morte. Conseguentemente Hegel accomuna nello stesso destino le figure di Socrate e di Gesù, che in *Volks- u. Christentum* sono invece irriducibilmente contrapposte.

¹¹ Di tale episodio Hegel si era occupato negli anni del suo alunnato al Gymnasium di Stoccarda, dandone un'interpretazione anticipatrice, nello spirito, di quella qui fornita. Da una pagina del suo *Tagebuch* (cfr. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1974², p.

mortalità dell'anima, narrando ad essi miti stupendi sulla condizione umana nell'oltretomba, dopo averli prima persuasi con argomenti razionali a credere nella sopravvivenza individuale. Una fede, questa di Socrate — osserva Hegel — che non ha bisogno di credenze superstiziose in miracoli e resurrezioni, ma

10) apprendiamo infatti che, alla domanda rivolta in classe agli alunni dal prof. Offerdinger: « Perché Socrate prima di morire fece sacrificare un gallo ad Esculapio? », la maggior parte degli allievi aveva dato una risposta conforme al gusto « razionalista » dell'epoca, secondo cui Socrate avrebbe ceduto, per effetto del veleno, alla mentalità superstiziosa del suo tempo; mentre Hegel interpretò il gesto di Socrate come un atto di riverente omaggio reso al suo popolo (cfr. Lacorte, cit., p. 77).

Può esser utile, in proposito, un confronto tra il « Socrate » del giovane Hegel e quello del Mendelssohn, a misurare la distanza che separa le due ricostruzioni storico-ideali del personaggio. Mendelssohn ha delineato infatti un ritratto di Socrate nel suo *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767) e nell'introduzione premessa al dialogo, col titolo *Leben und Charakter des Sokrates*, che riassume esemplarmente i tratti fondamentali del Socrate dell'Illuminismo. Nella ricostruzione mendelssohniana Socrate è raffigurato come incomparabile maestro di saggezza pratica (« Sokrates... der weiseste und tugendhafteste unter den Griechen »), che intende guidare gli uomini alla felicità attraverso l'esercizio della virtù. Come tale, viene aspramente osteggiato da nemici sleali e ipocriti che sono i Sofisti (« Sophisten ») da una parte e i sacerdoti della superstizione dall'altra (« Die Priester des Aberglaubens »), i quali gli aizzano contro il popolo. Il suo compito di riformatore morale gl'impone di combattere contro questi nemici assai potenti, ai quali egli dovette dare non poco fastidio (« ...denen Sokrates ein Dorn im Auge sein musste »). Ed egli insegnava ai suoi concittadini virtù e saggezza (« Tugend und Weisheit ») nelle forme più libere e urbane, senza mai assumere il tono cattedratico del maestro, sibbene quello dell'amico che s'impegna nella ricerca comune della verità. La raffigurazione mendelssohniana insiste particolarmente sull'impegno di Socrate a ricercare la felicità per tutto il genere umano, che era problema particolarmente congeniale alla sensibilità illuministica (« Di Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts war sein einziges Studium »); così come tipicamente illuministica è l'interpretazione dell'atteggiamento di Socrate nei confronti della religione il quale appare ispirato dall'esigenza fondamentale di espungere da quella tutti gli elementi di superstizione e di fornire un'interpretazione razionalistica, al di fuori di ogni segreto iniziatico, dei misteri eleusini, identificabili — per il

che si alimenta di razionalità e di sentimenti, ond'egli parlò alla ragione e alla fantasia dei Greci, dai quali la morte fu sempre vista come un evento naturalmente connesso con la vita e simbolicamente raffigurata in « un genio bello, fratello del sonno » (*Ein schöner Genius, Bruder des Schlafs* », Nohl, p. 47).

Mendelssohn — con le dottrine della vera religione naturale (« *Man hat sehr guten Grund, zu glauben, dass die grössern Geheimnisse zu Eleusis nichts anderes waren, als die Lehren der wahren natürlichen Religion und eine vernünftige Auslegung der Fabeln* »). Ma ciò fu la causa della rovina di Socrate: i suoi nemici infatti, diffondendo abilmente calunniose insinuazioni contro di lui, gli suscitarono l'ostilità popolare e quando crederono giunto il momento opportuno, gli mossero l'accusa di empietà per la quale fu costretto a bere il veleno.

Queste, in sintesi, le fondamentali note caratteristiche del Socrate mendelssohniano, in parte riscontrabili anche nella raffigurazione hegeliana. Mendelssohn ed Hegel concordano infatti nel considerare Socrate un maestro di saggezza pratica e di virtù morale, sulla base dei sani principî della religione naturale, oltre che nell'esaltazione del metodo socratico inteso in senso antidogmatico e antidottrinario (il che serve a darci la misura del debito di Hegel nei confronti della storiografia illuministica sull'argomento), ma divergono sostanzialmente nell'interpretazione del rapporto Socrate-religione popolare. Giacché Mendelssohn dà della religione greca una valutazione assai meno positiva di quella hegeliana, considerandola non immune da rozze credenze superstiziose e, come tale, strumento di oppressione del popolino (« *Pöbel* ») da parte di una classe sacerdotale (« *Priesterschaft* ») avida e corrotta che, in combutta con la « Sofisticheria » (« *Sophisteret* »), si ispirava alla comoda massima del «vivere e lasciar vivere» (« *Leben und leben lassen* »). Contro questi nemici Socrate ingaggiò una nobilissima battaglia per l'« illuminamento » del suo popolo, ma ne uscì tragicamente sconfitto, perché il popolo, tutto sommato, non gli credette.

Hegel al contrario fonda la sua interpretazione su un'intuizione nuova e originale: quella dell'assoluta preminenza e originarietà del soggetto collettivo — il popolo — sul soggetto individuale il quale non può che rispecchiare in se stesso i caratteri spirituali di quella più vasta individualità collettiva (« *Volksggeist* ») cui appartiene; e poiché la religione è la forma di vita spirituale che meglio e più compiutamente rispecchia il « genio » di un popolo, essa non può non informare di sé le personalità più rappresentative di una comunità nazionale. Così è accaduto anche con Socrate il quale, agli occhi del giovane Hegel, appare come il figlio eletto

Come si vede, le considerazioni hegeliane sulla morte di Socrate eludono l'interrogativo di fondo sulle ragioni per le quali gli ateniesi mandarono a morte un uomo che era sempre vissuto in assoluta fedeltà agli ideali del suo popolo, del quale aveva incarnato in modo paradigmatico le essenziali qualità del carattere morale e politico. Si evidenziano così, in modo esplicito, i limiti del mito hegeliano dell'*Antike*, frutto di un processo di idealizzazione e tipizzazione della realtà storica. Hegel non vede che in fondo la religione ufficiale della polis si rivelava, in pratica, dal punto di vista della libertà spirituale, non meno « positiva » (ossia intollerante) di quella cristiana, non concedendo spazio alcuno al libero pensiero religioso individuale; così come non tiene in alcun conto — nella costruzione dell'immagine mitica della libertà greca — della realtà storica della schiavitù, che è connotato imprescindibile della società greco-antica. Tutto ciò lascia trasparire il carattere « ideologico » del discorso hegeliano, mirante alla elaborazione di un progetto di riforma etico-politica della società, all'interno del quale il mito della Grecia assumeva

della sua gente e quindi come anche l'interprete autentico delle più pure ed elevate intuizioni della *Volksreligion* greca (razionalità, libertà, bellezza). Così, a differenza del Mendelssohn, Hegel considera la religione greca modello insuperato di « religione popolare », al quale bisogna guardare per una riforma della religiosità moderna. In tale prospettiva il rapporto Socrate-religione popolare va inteso come legame di armonica unità che lega l'individuo al suo popolo. E nella stessa prospettiva va forse individuata la genesi prima di quell'interpretazione « storicistica » della figura di Socrate, che costituirà poi il carattere distintivo della più matura storiografia hegeliana sull'argomento. A misurare la novità di tale prospettiva può ancora valere il confronto con quella del Mendelssohn il quale ci dà di Socrate un'interpretazione che in buon parte utilizza moduli tradizionali, presentandolo come personalità d'eccezione che si solleva, nella sua solitaria grandezza, al di sopra della mediocrità e malvagità dei suoi contemporanei (si pensi ai « topoi » della dossografica tradizione apologetica, soprattutto d'ispirazione senofontea). Hegel, al contrario, cala profondamente Socrate nel tessuto storico-sociale d'appartenenza e cerca d'intenderlo alla luce degli ideali di umanità propri del « genio » greco, ridimensionando in tal modo l'« eccezionalità » del personaggio, a tutto vantaggio della sua concreta comprensione storica.

il significato del modello utopico realizzatosi in un remoto passato storico, atto quindi a suscitare e indirizzare gli sforzi del presente nel senso appunto di quella trasformazione sociale; ma, nel contempo, è avvertibile il nostalgico vagheggiamento — umanistico e illuministico insieme — di una condizione originaria dell'uomo e della società, immune dai mali e dalle dolorose lacerazioni del presente. Solo che, a differenza dell'illuminismo e conformemente invece al gusto neoumanistico del preromanticismo, tale condizione originaria viene storicizzata e conseguentemente identificata con un'epoca della civiltà universale già fortemente idealizzata, agli inizi dell'età moderna, dal classicismo del primo umanesimo¹².

¹² Codesto stato d'animo di struggente nostalgia per un mondo più bello, vero e nobile, ormai definitivamente tramontato e che vien fatto oggetto d'idoleggiamento fantastico, è dominante in Hegel fin dagli anni di Tubinga, alimentato soprattutto dall'affettuosa amicizia con l'Hölderlin, come appare evidente nella chiusa del frammento tubinghese sulla « Volksreligion », dove Hegel rievoca immaginosamente il « genio » del popolo greco con tali commosse parole: « *Wir kennen diesen Genius nur vom Hörensagen, nur einige Züge von ihm, in hinterlassenen Kopien seiner Gestalt, ist uns vergönnt, mit Liebe und Bewunderung zu betrachten, die nur ein schmerzliches Sehnen nach dem Original erwecken. Er ist der schöne Jungling, den wir auch in seinem Leichtsinn lieben, mit dem ganzen Gefolgen der Grazien, mit ihnen der balsamische Atem der Natur, die Seele, die, von ihnen eingehaucht, er aus jeder Blume sog, — er ist von der Erde entflohen* » (Nohl, p. 29) — « Noi conosciamo questo genio solo per sentito dire; solo pochi tratti di esso, in copie postume della sua figura, è a noi concesso di considerare con amore ed ammirazione; ed essi risvegliano una dolorosa nostalgia dell'originale. Egli è il bel giovine che noi amiamo anche nella sua frivolezza con l'intero corteggio delle Grazie; e con esse il balsamico respiro della natura, l'anima che ne traspira, e che egli ha succhiato da ogni fiore; ma è fuggito dalla terra » (tr. it. cit., p. 59).

L'altro importante testo nel quale trova espressione, alcuni anni più tardi (1796) il medesimo stato d'animo di *schmerzliches Sehnen nach der Antike*, è la famosa elegia « *Eleusis* », che Hegel invia dai pressi di Berna all'amico Hölderlin, e particolarmente nei versi che rievocano i sacri misteri di Demetra in Eleusi: « *Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin! / Geflohen ist der Götter Kreis zurück in den Olymp / von den entheiligten Altären, / geflohn von der entweihten Menschheit Grab / der Unschuld* ».

All'immagine di Socrate, simbolo dell'umanità antica unita nel segno della libera ragione e della moralità, Hegel contrappone quella di Gesù e della sua religione, rappresentante il principio della scissione, della conflittualità interna, della mancanza di libertà e di bellezza, proprio del mondo moderno.

In contrapposizione a quella greca, la religione cristiana è privata e non pubblica, ossia interessata essenzialmente al perfezionamento del singolo e non della comunità; è dogmatica e non razionale, settaria e non universale, incurante della fantasia e del sentimento, priva di bei miti e grave di tetraggine¹³, feticci-

Genius, der her sie zauberte! / Die Weisheit deiner Priester schweigt, kein Ton der heil'gen Weih'n / hat sich zu uns gerettet...» — «Ma le tue case, ahimé, sono divenute mute, o dea! / Dagli sconsecrati altari / la schiera degli dèi fuggita è sull'Olimpo, / fuggito è lontano / dalla tomba dell'umanità profanata, / il genio dell'innocenza, che qui magicamente li aveva attirati. / Tace la saggezza dei suoi sacerdoti, non un suono / dei sacri misteri si è salvato per noi...» (tr. it. di P. Manganaro in *Lettere di Hegel* cit., p. 25). C'è da osservare, per inciso, che il lavoro del Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye 1967 — peraltro assai attento e sensibile — trascura singolarmente di considerare i testi hegeliani anteriori al periodo di Francoforte (ma la lacuna è stata ora colmata dall'ottimo studio di D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris 1975), mentre il recente saggio di F. Barcellona, *L'Antike in Hegel*, pur assai acuto e stimolante, è portato — per il particolare tipo di prospettiva storiografica prescelto, nella fattispecie quella marxistica — ad apprezzare, più e al di là delle effusioni liriche di particolari stati d'animo estatico-contemplativi (dei quali pur non si disconosce l'esistenza in questi testi hegeliani), le complesse motivazioni di ordine ideologico e politico-culturale che sottendono la hegeliana *Sehnsucht nach der Antike* (Cfr. F. Barcellona, *L'Antike in Hegel e altri scritti marxisti*, Urbino 1975, pp. 27 ss.).

¹³ Il tema dei rapporti tra religione cristiana e sfera della sensibilità e, in particolare, della fantasia, ha attirato notevolmente l'interesse di Hegel, se esso è presente fin nei primi *Entwürfe* dello scritto tubinghese su *Volks. u. Christentum*. Val la pena tuttavia di rilevare in proposito una certa oscillazione del suo pensiero che lo porta ora a considerare la religione cristiana come «indifferente e incurante della fantasia» («*nicht für die Phantasie gesorgt*»), ora ad attribuirle una fantasia tetra e lugubre. Prevalente è questa seconda tendenza e ciò spiega i frequenti riferimenti di Hegel al modello greco di religione, per marcare più drasti-

stica e formalistica nelle sue manifestazioni pubbliche, in una parola è l'assoluta negazione della « religione popolare ». Ed Hegel si sofferma a lungo ad illustrare, con analisi minuta e penetrante, tutti gli aspetti negativi del cristianesimo e gli altrettanto negativi riflessi sulla vita dei popoli da essa dominati: così egli ne sottolinea il disumano ascetismo (« La nostra religione vuole educare gli uomini a cittadini del cielo, il cui sguardo è sempre rivolto in alto, dove i sentimenti umani divengono loro estranei »); la sua estraneità alla vita e ai suoi aspetti allettanti e gioiosi (« Non appena si verifica una scissura (« *Scheidewand* ») tra vita e dottrina, oppure soltanto una separazione (« *Trennung* ») o un ampio allontanamento (« *weite Entfernung* ») reciproco, sorge il sospetto che la forma della religione difetti in qualcosa, sia che faccia troppe ciancie, sia che faccia agli uomini richieste esorbitanti di falsa devozione, contrastando i loro bisogni naturali, agli impulsi di una sensibilità ben ordinata, τῆς σωφροσύνης, oppure entrambe le cose. Quando la gioia e la letizia

camente il contrasto tra la prima, religione della luce, e la seconda, religione delle tenebre. Ed Hegel giunge a scoprire tale contrasto financo in un confronto tra l'urbanistica tedesca e quella greca, quando — sempre negli *Entwürfe* — scrive: « Le nostre città hanno strade anguste e maledoranti; le stanze sono piccole, rivestite di legno scuro, con delle finestre buie; grandi sale basse e opprimenti, se ve ne sono; perché non vi sia nessuno spazio libero, nel centro vi sono state innalzate colonne quanto era possibile; è più intimo stare in compagnia in una piccola stanza, più familiare... Fino ad oggi lo spirito dei tedeschi, soprattutto per quanto riguarda la cultura, è stato la familiarità; il loro più grande divertimento è stato, per esempio, il trincare a garganella... La gioia dei greci era più aperta, più gaia, più temperata, più spensierata: i tedeschi non hanno mai bevuto un bicchiere socraticamente, senza pensieri, bensì solo bicchieri presso i quali o si strepitava al modo delle baccanti, o, il che era più sobrio, ci si angustiava. Il modo di costruire gotico: orrido, sublime.

Già nel modo di costruire si mostra il genio diverso dei greci e dei tedeschi: quelli abitavano liberi, in strade ampie: nelle loro case c'erano cortili aperti, scoperti; nelle loro città erano frequenti le grandi piazze; i loro templi erano costruiti in uno stile bello e nobile, semplice come lo spirito dei greci, sublime come il dio cui erano dedicati » (Hegel, *Scritti teologici giovanili*, tr. it. cit., pp. 506-7).

umane devono vergognarsi di fronte alla religione, quando colui che ha preso diletto di una pubblica festa deve entrare di soppiatto nel tempio, la forma della religione ha un aspetto troppo tetro perché vi si possa ripromettere di rinunciare alle gioie della vita per le sue richieste »)¹³. A differenza di quella greca, le sue dottrine, di carattere soprannaturale, sono state affidate a una classe sacerdotale che ne è stata la depositaria indiscussa, con la conseguenza che codesta classe ha finito con l'abusare di tale condizione di privilegio, per soddisfare i suoi bassi interessi egoistici, corrompendo se stessa e la società civile, come dimostrano le nefandezze di cui il clero in tutti i tempi si è macchiato e l'influsso deleterio da esso esercitato sul potere politico. Da ciò Hegel trae la conclusione che un popolo il quale non voglia cadere in mano a una siffatta classe, deve organizzare da sé il culto pubblico della sua religione « in modo tale che ne vengano commossi senso, fantasia e cuore, senza che la ragione debba uscirne vuota, e in modo tale che... la rappresentazione del rigoroso dovere sia resa serena e accettabile dalla bellezza e dalla letizia... »¹⁴. Che è la riproposizione dell'ideale greco di religione nazionale alla quale viene contrapposto il cristianesimo come religione straniera e antinazionale.

La successiva analisi del testo hegeliano mira a dare ampia dimostrazione dell'incompatibilità del cristianesimo con l'ideale della Volksreligion, mettendo in luce il carattere irriducibilmente e originariamente eteronomo e alienante della religione di Gesù, formulando così quel concetto di « positività » che verrà ampiamente svolto nell'altro scritto, quasi contemporaneo a questo, su *La positività della religione cristiana*.

Le ragioni di tale incompatibilità vanno ricercate, per Hegel, nel fatto che il cristianesimo, negando alla natura umana la capacità di volere e fare il bene, entra in insanabile conflitto con le più pure esigenze della moralità. Inoltre, avendo tutto fondato sulla fede storica nell'uomo-dio e di questa avendo fatto l'impre-

¹⁴ Cfr. Hegel, *Religione popolare e cristianesimo*, tr. it. cit., pp. 68-9.

scindibile condizione della salvezza, essa ha rinnegato e misconosciuto virtù e moralità come valori autonomi dell'uomo rendendosi così responsabile della progressiva indifferenza dell'umanità verso tali valori e del conseguente tramonto delle virtù pubbliche. Ancora qui Hegel fa il confronto col libero repubblicano « che spendeva le sue forze e la sua vita nello spirito del suo popolo, per la patria, facendolo per dovere », senza pretendere alcuna ricompensa, ma solo confortato dalla legittima speranza di una vita più felice nell'alidlà « solo perché libero dalle pene dei mortali »¹⁵. Rifacendosi alla tesi gibboniana, largamente riecheggiata nella storiografia illuministica, Hegel collega il trionfo del cristianesimo alla crisi generale dell'impero dei romani e al conseguente tramonto delle virtù civili di quel popolo. Al declino della fede nelle idee universali subentra quella, feticistica e superstiziosa, nell'individuo e nei suoi poteri sovrumani (« ma se le idee sono inaridite e ridotte a chimere, la fede può aderire soltanto ad un individuo, può appoggiarsi solo ad una persona, che è di esempio ed è oggetto di ammirazione »)¹⁵. Viceversa, in un'epoca in cui — dopo secoli di decadenza — l'umanità viene risollemandosi dalla abbiezione del passato e riacquistando fiducia nelle sue idee e nelle sue autonome capacità, l'interesse per l'individuale va scomparendo e al suo posto subentra quello per l'universale. L'umanità vince la sua stessa autoalienazione, riappropriandosi dei suoi valori, gioiosamente riconoscendoli, nella loro dignità e bellezza, come opera sua¹⁶.

E con questa prospettiva ottimistica, illuminata dalla fiducia nell'imminente trionfo del regno della moralità e dell'autonomia dell'uomo, si chiude lo scritto hegeliano su *Volksreligion und Christentum*.

¹⁵ Cfr. I d., *ibid.*, p. 102.

¹⁶ Cfr. I d., *ibid.*, p. 103.

3.

La *Jugendschrift* testé esaminata si è chiusa dunque con una professione di fede, di sapore tipicamente illuministico, nell'imminente trionfo della ragione sulla superstizione e il dispotismo che l'hanno oppressa per secoli. Abbiamo visto altresì che l'antinomia religione popolare-cristianesimo si traduce, agli occhi del giovane Hegel, nell'altra: mondo classico-mondo moderno, dove il primo rappresenta il regno della libertà, unità e armonia dell'uomo con se stesso, il secondo quello della schiavitù e dell'alienazione. Si può dire che nella concezione hegeliana dell'umanità classica sia prefigurato il concetto hegeliano dell'Intero (« *das Ganze* »), intuito per la prima volta come unità immediata di finito e infinito, di umano e divino, di ragione e senso, di religione e libertà.

Ma codesta unità bella è stata rotta dal cristianesimo che ha introdotto nell'essere umano il principio della scissione (« *Trennung* ») e dell'alienazione (« *Entfremdung* »). Codesta religione ha inaridito nell'uomo ogni autonoma energia etico-politica, ogni spirito di partecipazione alla vita pubblica, ogni amore per la libertà e gli ha invece insegnato l'umile sottomissione all'autorità dei dogmi e, conseguentemente, al dispotismo politico; rovesciando il sistema classico dei valori, sostituendovi valori antagonisti, ha insegnato il disprezzo per le virtù degli antichi, bollandole con l'appellativo di « splendidi vizi » (« *Glänzende Laster* »).

A questo punto sembra porsi ad Hegel un interrogativo ineludibile: nella prospettiva ravvicinata dell'avvento del regno della libera ragione, quale sarà la religione dell'umanità? E potrà il cristianesimo sopravvivere al trionfo della ragione stessa? Ossia: è, questa religione storica, assolutamente incompatibile con la razionalità e moralità dell'uomo e dunque destinata a tramontare? Sembrano questi i problemi sui quali il giovane Hegel dovette meditare in questa fase del suo pensiero. A tal punto ci si para dinanzi l'altro importante e assai discusso scritto del periodo bernese: il *Leben Jesu*.

Quest'opera è composta col preciso, palese intento di dimostrare la totale concordanza dell'autentica dottrina di Gesù con i principî e le regole della morale autonoma (kantiana). L'insegnamento religioso di Gesù — sembra essere questa la tesi di Hegel — è quello del fondatore di una religione razionale (nel senso della kantiana *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), ossia di una dottrina religiosa che si risolve senza residui in pura morale razionale. A questo punto non ci pare azzardato avanzare l'ipotesi che Hegel intenda considerare la possibilità di una riforma (che sarebbe poi, più esattamente, una riscoperta) del cristianesimo in accordo con le esigenze spirituali della nuova epoca nella quale l'umanità è entrata. Questa ipotesi acquista maggior credito se ci si richiama alle parole della chiusa dell'ultimo frammento (bernese) di *Volks. u. Christentum*: « Il sistema della religione, che ha sempre assunto il colore dell'epoca e delle costituzioni statali la cui più alta virtù fu l'umiltà, la coscienza della propria impotenza che aspetta tutto, e in parte perfino il male, dall'esterno, ora avrà una propria vera e autonoma dignità ». E più sopra Hegel aveva affermato che in un'epoca (come la sua) in cui l'umanità è nuovamente capace di avere idee, scompare l'interesse per l'individuo storico (leggi: Gesù) e si attenua la dottrina della malvagità dell'uomo (propria del cristianesimo storico), e ciò che rendeva interessante l'individuo viene distaccato da questo e pensato come idea nella sua bellezza (ossia: l'ideale morale della religione di Gesù viene staccato dalla persona storica che l'ha incarnato e perseguito per se stesso), per diventare così piena proprietà (« *Eigentum* ») dell'uomo.

Queste considerazioni ci sembrano atte a fornire un'adeguata chiave di lettura del *Leben Jesu*: l'intendimento di Hegel è quello di recuperare i valori di libertà e razionalità insiti nel messaggio evangelico, attraverso una lettura *demitizzante* degli stessi testi canonici, nel tentativo di porre il cristianesimo al passo coi tempi e di farne la *Volksreligion* dell'umanità nuova.

Val la pena di esperire il tentativo di una tale chiave di lettura: Hegel dà un'interpretazione autentica del cristianesimo in chiave di pura religione razionale, risalendo alla purezza delle

origini, ossia all'insegnamento orale di Gesù. Il problema è ora di vedere se tale cristianesimo, depurato di tutte le scorie della tradizione, possa soddisfare pienamente alle esigenze di una Volksreligion. La risposta di Hegel in proposito sembra inequivocabilmente positiva. La narrazione presenta infatti la figura di un Gesù puro eroe e maestro di moralità, in guisa che le ragioni della sua precedente contrapposizione a Socrate qui appaiono definitivamente superate¹⁷. Gesù infatti si è acquisito i maggiori meriti « per il miglioramento delle corrotte masse umane e per la conoscenza dell'autentica moralità e del più puro culto di Dio » (*Vita di Gesù*, tr. cit., p. 119). Egli si contrappone alla grettezza e limitatezza della religione giudaica, combattendone lo spirito nazionalistico in nome dell'universalità della virtù « che non è legata a una particolare nazione o a istituzioni positive » (*ibid.*, p. 122). La religione di Gesù, in quanto fondata sulla pura ragione pratica, viene contrapposta nettamente a ogni forma di religione positiva, fondata invece sull'autorità. Dice infatti Gesù: « Ciò che io insegno non lo do come mia idea o come mia proprietà, non esigo che ciascuno debba assumerlo per la mia autorità, perché io non cerco la mia gloria; (io lo sottopongo alla facoltà di giudizio della ragione universale, che può determinare ciascuno a crederci o no) » (*ibid.*, p. 135). La contrapposizione tra la nuova religione, adatta ai tempi nuovi, e la vecchia religione ebraica, positiva e dogmatica, è espressa da Gesù con queste parole: « Non avvertite che negli uomini si sono ridestati bisogni

¹⁷ Gesù parla ai suoi discepoli lo stesso linguaggio che Hegel mette in bocca a Socrate nel framm. bernese n.2 di *Volks. u Christentum*. Egli usa nei loro confronti il termine di « amico » (« *Freund* »), anziché quello di « discepolo »; li esorta a conservare gelosamente la loro autonomia morale e a non obbedire se non ai dettami della loro libera volontà: « Io non vi chiamo più miei discepoli o allievi; questi seguono la volontà del loro maestro spesso senza sapere il motivo per cui devono agire così; voi siete cresciuti nell'autonomia dell'uomo alla libertà della vostra propria volontà; dalla vostra propria forza di virtù trarrete frutti, se lo spirito dell'amore, la forza che anima voi e me, è il medesimo ». Cfr. *Vita di Gesù*, tr. it. cit., p. 178.

superiori? Che si è ridestata la ragione che avanzerà pretese di fronte ai vostri insegnamenti e principî arbitrari, al vostro avvilito del fine ultimo dell'uomo, della virtù, e in particolare di fronte alla concezione con cui volete mantenere salda tra il popolo l'autorità della vostra fede e dei vostri precetti? » (*ibid.*, p. 152). Gesù predice ancora ai suoi discepoli che la loro sorte sarà la persecuzione e conflitto e discordia le conseguenze della sua dottrina, in quanto nemica irriducibile di ogni religione formalistica e positiva¹⁸.

Dalla narrazione hegeliana restano rigorosamente esclusi i miracoli e la resurrezione di Gesù, in quanto incompatibili coi principî di una pura religione razionale. L'unico accenno a questo tema è fatto in termini del tutto generici e sempre coerentemente con l'impostazione razionalistica di tutto il discorso, come di un pensiero balenato allo spirito di Gesù, di tentare la trasformazione della materia, magari con l'aiuto di spiriti superiori, per la maggiore utilità degli uomini (come, ad es., la trasformazione delle pietre in pani), o di rendersi indipendente dalle leggi naturali (buttarsi nel vuoto senza precipitare). Ma Gesù respinge subito questi pensieri, riflettendo sul fatto che la natura ha imposto all'uomo dei limiti invalicabili e che, d'altra parte, l'uomo ha il potere di trascenderla attraverso la sua volontà morale.

¹⁸ « No! La persecuzione sarà la mia sorte così come la vostra; discordia e conflitto saranno le conseguenze che avranno le mie dottrine. Questo conflitto tra vizio e virtù, tra l'attaccamento alle opinioni e agli usi tradizionali della fede, che sono stati inculcati nella testa e nel cuore degli uomini da una qualsiasi autorità, ed il ritorno ad un rinnovato servizio della ragione restaurata nei suoi diritti, questo conflitto dividerà amici e famiglie, porterà onore alla parte migliore dell'umanità, ma sarà funesto su quelli che hanno abbattuto l'antico, perché imponeva catene alla libertà della ragione e intorbidava le sorgenti della moralità, al suo posto imporranno ancora una fede imposta e legata alla lettera, che toglierebbe di nuovo alla ragione il diritto di darsi legge da se stessa e di credere liberamente e liberamente assoggettarsi ad essa » (*Vita di Gesù*, tr. it. cit., p. 154-5).

Ce n'è, come si vede, quanto basta per provare la profonda ispirazione kantiana dello scritto hegeliano, del resto universalmente ammessa. Quel che si tratta di stabilire è se, ancora qui, il kantismo di Hegel sia ortodosso o meno, ossia se egli di fatto non arricchisca di elementi culturali diversi l'immagine del cristianesimo di Gesù. E su questo punto i pareri degli studiosi naturalmente si differenziano: così, per fare alcuni nomi, si va da interpreti quali Dilthey¹⁹, Vanni Rovighi²⁰, Mirri²¹ i quali credono che per tutto il periodo bernese Hegel non abbia fatto altro che i conti col kantismo della *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ad altri come Haering²², Wahl²³, Peperzak²⁴, Negri²⁵ i quali sottolineano — a nostro avviso giustamente — l'originalità del pensiero di Hegel anche in questo scritto. Noi aderiamo a questa seconda prospettiva critica, convinti come siamo che proprio nel *Leben Jesu* Hegel intenda compire il massimo sforzo di « omologazione » del cristianesimo autentico con l'ideale giovanile di Volksreligion. A noi sembra infatti sufficientemente provato il fatto che Hegel si sia posto il problema di un rinnovamento del moderno spirito religioso e pensi di poter dare una risposta positiva al quesito se il cristianesimo possa corrispondere alle esigenze di una moderna Volks-

¹⁹ Cfr. W. Dilthey, *Hegels Jugendgeschichte* in *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1959³, Bd. IV, p. 20.

²⁰ Cfr. S. Vanni Rovighi, *Sulla cronologia dei primi scritti di Hegel*, in « Il Pensiero », V (1960), pp. 157-175.

²¹ Cfr. E. Mirri, Introd. alla *Vita di Gesù*, in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, tr. it. cit., pp. 107-117.

²² Cfr. Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Aalen 1963², I, p. 185 ss.

²³ Cfr. J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. di F. Occhetto, Milano 1971, p. 43 ss.

²⁴ Cfr. A. Peperzak, cit., p. 68 ss.

²⁵ Cfr. A. Negri, nella sua Introd. alla tr. it. della *Vita di Gesù*, Bari 1971, dove viene suggestivamente proposta un'interpretazione in chiave estetico-schilleriana del *Leben Jesu*, attraverso una fine e penetrante analisi storiografica.

religion²⁶. Ciò è possibile — sembra essere la risposta di Hegel — a condizione che si ritorni al cristianesimo delle origini, quello dell'insegnamento orale di Gesù, da lui liberamente idealizzato e interpretato in chiave di moralismo kantiano. Senonché — e questo ci sembra assai importante — Hegel mostra di voler andare oltre Kant quando mette in bocca a Gesù appassionate esortazioni all'amore universale tra gli uomini: « Ama ogni uomo come se fosse te stesso; non c'è comandamento più elevato » (*ibid.*, p. 171); « Quale retaggio vi do il comandamento di amarvi l'un l'altro e l'esempio del mio amore per voi; solo attraverso questo

²⁶ Hegel è fermamente convinto delle inevitabili ripercussioni etico-politiche dell'opera di rinnovamento filosofico e teologico in atto nel suo tempo, come appare da una sua lettera a Schelling dell'aprile del '95 e dunque contemporanea alla stesura del *Leben Jesu*, e in particolare da queste espressioni: « Dal sistema kantiano e dal suo più alto perfezionamento prevedo in Germania una rivoluzione che partirà da principî già esistenti, i quali, dopo una generale rielaborazione, richiedono soltanto di essere applicati a tutto l'attuale sapere... Alcuni signori rimarranno certamente sbalorditi di fronte alle conseguenze che risulteranno da tutto ciò. Si proveranno le vertigini dinanzi a questa somma altezza d'ogni filosofia, mediante la quale l'uomo s'è elevato tanto in alto; ma perché mai si è giunti così tardi a elevare maggiormente la dignità dell'uomo e a riconoscere quella facoltà della libertà che è in lui, e che lo pone nello stesso ordine di tutti gli spiriti? Credo che non ci sia miglior segno dei tempi di questo: che l'umanità è rappresentata come degna di stima in se stessa; una dimostrazione questa che l'aureola che circondava il capo degli oppressori e degli dèi della terra dilegua. I filosofi dimostreranno questa dignità, i popoli impareranno a sentirla e non si contenteranno più di esigere i loro diritti finora calpestati nella polvere, ma essi stessi li riprenderanno e se ne approprieranno. Religione e politica hanno fatto di nascosto uno stesso gioco: e la prima ha insegnato ciò che il dispotismo voleva, il disprezzo per il genere umano, l'incapacità di esso a raggiungere un qualsiasi bene e a rappresentare qualcosa per sé solo. Con la divulgazione delle idee che mostrano come ogni cosa *deve* essere, sparirà l'indolenza della gente posata, disposta ad accettare eternamente tutto per come è. Questa forza vivificante delle idee... esalterà gli spiriti che impareranno a sacrificarsi per esse, mentre al presente lo spirito delle costituzioni ha fatto lega con l'egoismo personale, fondando su di esso il proprio regno » (*Lettere*, tr. it. cit., pp. 13-15).

amore reciproco dovete caratterizzarvi come miei discepoli » (p. 176); « Amatevi l'un l'altro, amate tutti gli uomini come io ho amato voi; che io dia la mia vita per il bene dei miei amici è la prova del mio amore » (p. 178). Va ancora oltre Kant nel diverso giudizio e atteggiamento che fa assumere a Gesù nei confronti della sensibilità, la quale non viene contrapposta alla ragione, come antagonista irriducibile da reprimere e umiliare, ma solo a questa subordinata all'interno di una visione armoniosa e unificante della vita morale (« Essa [la ragione] non condanna gli impulsi naturali, ma li guida e li nobilita », p. 124). Hegel fa ripetutamente esaltare al suo Gesù la bontà del cuore come autentico fondamento della vita morale dell'uomo, inclinando a un sentimentalismo morale d'ispirazione rousseauiana che mal si concilia col rigoroso e severo razionalismo pratico di Kant. Ecco-ne alcuni esempi: « Dalla ricchezza di un cuore buono sgorga il bene, dalla profondità di un cuore cattivo sgorga il male » (p. 133); « Io mi attengo soltanto alla genuina voce del mio cuore e della mia coscienza » (p. 145); « Guardatevi bene dal disprezzare qualcuno, meno che mai la semplicità di cuore: è il fiore più tenero e più nobile dell'umanità, l'immagine più pura della divinità » (p. 147). Tutti questi pensieri, come ben si vede, non si collocano sulla linea di un kantismo ortodosso ma si richiamano piuttosto — come ha ben visto il Peperzak²⁷ — al « sentimentalismo » proprio dello Hegel tubinghese (cfr. il fr. 1 di *Volks. u. Christentum*).

Possiamo dunque concludere che il persistere nel *Leben Jesu*, di posizioni di pensiero proprie dello Hegel di Tubinga sta a dimostrare che anche nella stesura di quest'opera assai discussa del periodo bernese, l'autore non ha inteso mettere da parte il suo ideale originario di religione popolare con le connotazioni che gli sono proprie, ma che suo intendimento è stato quello di autenticare il cristianesimo della ragione e del cuore quale moderna religione popolare. Questo infatti — come l'antica religione greca — non avrebbe alcun carattere di positività, ma si fonde-

²⁷ Cfr. A. Peperzak, cit., p. 71.

rebbe sui principî della pura ragione universale e soddisferebbe altresì le esigenze della sensibilità. Gesù infatti è venuto per togliere ogni validità alla vecchia legge giudaica esteriore e formalistica, dogmatica ed oppressiva, per sostituirvi quella che vive in *interiore homine* e che s'identifica con la libera spontaneità di questo. Egli si è fatto maestro del suo popolo alla stessa maniera in cui Socrate lo era stato dei greci, parlando alla ragione e al cuore, esprimendosi in « parabole », ossia in racconti ricchi d'immagini simboliche, mostrando così di voler educare il popolo attraverso la sensibilità e l'immaginazione²⁸.

Un siffatto cristianesimo, come l'antica religione greca, insegnerebbe agli uomini l'amore della libertà e l'odio per l'oppressione e la tirannide e sarebbe pertanto un mezzo potente di liberazione morale e politica dei popoli.

Così l'ideale della greicità classica che aveva acceso il cuore e l'intelletto del seminarista di Tubinga, continua ancora a ispirare il pensiero « teologico » di Hegel nel periodo bernese, fornendo l'autentica chiave di lettura di questo *Leben Jesu* nel quale, com'è stato autorevolmente osservato²⁹, il protagonista parla il linguaggio dell'Antigone di Sofocle, a questa accomunato nello stesso tragico destino.

4.

Lo scritto « teologico » hegeliano immediatamente successivo alla *Vita di Gesù* è *La positività della religione cristiana* (« *Die Positivität der christlichen Religion* »), il cui testo complessivo, edito dal Nohl, risulta così costituito: a) da una stesura origi-

²⁸ Hegel (*Vita di Gesù*, cit., p. 138) definisce la parabola come « una narrazione immaginaria che presenta sensibilmente una certa dottrina » e in cui agiscono personaggi umani, distinguendola sia dalle « favole » dove i personaggi attori sono animali, come dai « miti », dove agiscono dèmoni ed entità allegoriche.

²⁹ Cfr. W. Dilthey, cit., p. 20.

narìa, composta in gran parte (e cioè fino alla p. 204 dell'ed. Nohl) entro il 2 novembre 1795 e per il resto entro l'aprile dell'anno successivo; b) da tre frammenti aggiuntivi (*Zusätze*), composti tra il 1795 e il 1796, prima della partenza di Hegel da Berna; c) da un rifacimento parziale della stesura originaria, composto a Francoforte a partire dal 24 novembre del 1800.

Se nel *Leben Jesu* Hegel aveva disvelato il volto autentico dell'originario cristianesimo di Gesù quale modello di pura religione razionale, nella *Positivität* egli esamina le complesse ragioni storiche per le quali quella religione andò progressivamente corrompendosi e da « razionale » divenne « positiva ». Fin dall'inizio dello scritto l'autore ribadisce la tesi centrale del *Leben Jesu*, e cioè che l'insegnamento di Gesù mirò a suscitare nell'animo del suo popolo una fede religiosa fondata sui puri principî della moralità, combattendo la cieca obbedienza all'autorità e il formalismo della vecchia legge ebraica. Ma allora — si domanda Hegel — perché il cristianesimo divenne ben presto una religione positiva? Le ragioni da lui addotte sono di un duplice ordine e vanno ricercate sia « nella forma originaria della stessa religione di Gesù » (« *in der ursprünglichen Gestalt der Religion Jesu selbst* »), sia « nello spirito dei tempi » (« *in dem Geist der Zeiten* »). Sotto il primo riguardo Hegel osserva che la stessa tradizione ebraica, dalla quale Gesù non poteva naturalmente prescindere, conteneva in sé un elemento di positività: Gesù infatti, in quanto giudeo, predicava la sua fede e il suo vangelo muovendo dalla volontà rivelata di Dio, quale era trasmessa dalla religione ebraica, e che in quanto tale richiedeva obbedienza. Certo, egli considerò tutto ciò come accidentale, e come essenziale invece « il sentimento vivo, presente nel suo cuore, di ciò che è diritto e di ciò che è dovere » (Nohl, p. 158); « nell'obbedienza a questa legge morale egli ripose la condizione fondamentale della benevolenza divina ». Ma, osserva Hegel, l'imprescindibile necessità che a Gesù si presentò di dare efficacia al suo insegnamento nei confronti del suo popolo, avvezzo ormai a una « moralità » di tipo chiesastico, lo costrinse a presentare la sua dottrina come

diretta espressione della volontà di Dio³⁰. Un'altra circostanza accidentale che contribuì alla « positività » fu l'attesa messianica dei Giudei, che Gesù tuttavia cercò d'indirizzare verso un fine morale; ma il fattore più potente, sempre in direzione della positività, fu la fede nei miracoli da lui operati (« Niente ha contribuito più di questa fede nei miracoli a rendere positiva la religione di Gesù ed a fondarla interamente sull'autorità, nonostante la sua dottrina sulla virtù », Nohl, p. 244).

Appar chiaro dunque che per Hegel la « positività » della religione cristiana fu dovuta non alla volontà del suo fondatore ma ad elementi accidentali esterni che ne condizionarono l'opera, i quali si possono poi riassumere nel livello complessivo dello sviluppo etico-politico del popolo ebraico, dal quale egli trasse i suoi stessi discepoli, ossia le persone a cui affidò il compito di continuare il suo magistero e di diffondere la sua dottrina. Ancora una volta, per rendere più perspicue le differenze, Hegel ripete il confronto tra i discepoli di Gesù e quelli di Socrate, già fatto in *Volks. u. Christentum*, riprendendo le stesse considerazioni circa il carattere chiuso ed esclusivo della comunità degli apostoli che sacrificarono tutti i loro interessi personali, certo non molto vasti, alla fedeltà al Maestro, estraniandosi dalle vicende politiche della propria nazione, in contrapposizione all'amore per la libertà repubblicana, alla partecipazione alla vita politica, al culto della virtù morale anziché della persona fisica che l'incarna, che caratterizzarono i membri della comunità socratica. Ancora una volta Hegel ritorna a proporre il modello classico di cultura spirituale e di libertà politica quale metro di valutazione e di denuncia dello stato d'involuzione e decadenza etico-politica della società moderna. Ancora qui la Grecia è raffi-

³⁰ « Questa concordanza delle sue parole con la volontà di Dio, " Chi crede in me crede nel padre. Io niente insegno se non ciò che mi ha insegnato il padre " — che è, specialmente nel vangelo di Giovanni, l'idea dominante e sempre ricorrente — conferiva a Gesù quella autorità senza di cui non avrebbe potuto avere efficacia sui suoi contemporanei, per quanto eloquente fosse la sua concezione del valore della virtù » (cfr. Hegel, *La positività della religione cristiana*, tr. it. cit., pp. 241-2).

gurata come il regno della libertà e dell'autonomia dello spirito umano che — nel successivo processo storico — si è rovesciato nel suo contrario, ossia nel regno della necessità (cioè della positività, eteronomia, alienazione), dal quale lo spirito stesso, attraverso il rinnovamento culturale dell'*Aufklärung*, anela ora a liberarsi.

Dunque la « positività » del cristianesimo va imputata soprattutto ai discepoli di Gesù « per il modo come questi concepirono la sua dottrina, per la forza con cui la propagarono, per ciò che richiesero in suo nome, per i principî con cui la sostennero (*ibid.*, p. 245). Ciò dimostra che l'efficacia del suo insegnamento morale su questi uomini dovette essere assai limitata, se non riuscì a prevenire in essi quelle distorsioni del suo pensiero che avrebbero finito col far perdere al cristianesimo i caratteri originari di *Vernunftreligion*, per assumere quelli opposti di una fede oppressiva e autoritaria. Postosi su questa strada, il cristianesimo si corruppe in tutti i suoi principî e istituti originari (cena, comunità dei beni, uguaglianza sociale, etc.); da società etico-religiosa la chiesa divenne comunità statale, prevaricando sulla società civile e opprimendola col peso della sua autorità dispotica e intollerante. Qui il discorso hegeliano si svolge in un'analisi storica acuta e minuziosa di tutti i molteplici aspetti (sociali, politici, culturali, morali) della crisi del mondo moderno di cui il cristianesimo « positivo » e mondanizzato porta la piena responsabilità morale e politica. Avviandosi alla conclusione della prima stesura della *Positivität*, Hegel riassume nell'unico concetto di disconoscimento e disprezzo della ragione umana il fondamentale capo d'accusa da lui contestato al cristianesimo della storia: « L'errore fondamentale che è alla base dell'intero sistema di una chiesa è il disconoscimento dei diritti di ogni facoltà dello spirito umano e particolarmente della prima di esse, la ragione. Se il sistema della chiesa disconosce la ragione, esso non può essere altro che un sistema che disprezza l'uomo (*ibid.*, p. 302).

Fin qui l'analisi hegeliana svolta nella *Positivität* ha mostrato la sua piena dipendenza dalla dottrina morale e religiosa di Kant, dando l'impressione che Hegel abbia definitivamente messo da parte il suo ideale originario di Volksreligion teorizzato nel frammento tubinghese³¹. Ma nell'ampio frammento aggiuntivo (« *Zusatz* ») n. 1, compreso tra le pp. 214-231 dell'ed. Nohl e composto immediatamente dopo la stesura originaria della *Positivität* (e cioè tra la primavera e l'estate del 1796), ritorna diremmo quasi con prepotenza la tematica propria dello scritto tubinghese sulla Volksreligion, a dimostrare — se ce ne fosse stato bisogno — la sua costante, ininterrotta presenza nella meditazione « teologica » del giovane Hegel.

Il frammento si apre con la considerazione dell'importanza della mitologia religiosa e delle feste pubbliche per la coscienza nazionale di un popolo, ed Hegel torna a lamentare la mancanza di tutto ciò nella storia del popolo tedesco che « non fu mai nazione » proprio per non aver avuto una religione popolare autoctona. Ritorna naturalmente il confronto con l'antica religione greca la quale, a differenza del cristianesimo, era profondamente radicata nella storia, nella società e nello spirito del popolo cui apparteneva. A questo punto Hegel torna a riproporsi il problema delle cause della caduta e della sconfitta della religione antica da parte del cristianesimo, per darne una soluzione che si richiama alle vedute del Gibbon e del Montesquieu e che si può riassumere nel riferimento alla crisi e al tramonto dell'ideale di libertà civile e politica della società antica e quindi della stessa costituzione statale fondata sui principî della libertà individuale e della democrazia. Conseguentemente il sorgere dell'individualismo egoistico, l'estraniamento del cittadino dalla cosa pubblica, il tramonto dell'ideale repubblicano grazie al quale egli credeva di sopravvivere a se stesso oltre la morte, tutto ciò segnò la fine di un mondo glorioso nel quale l'uomo aveva celebrato i valori più alti della sua natura: libertà e razionalità. Anche la

³¹ Cfr. E. Mirri, Introd. alla *Positivität della religione cristiana*, in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 192 ss.

religione venne di necessità coinvolta in questa crisi generale dello spirito greco e tramontò definitivamente insieme col definitivo tramonto delle istituzioni dello spirito oggettivo di quel popolo: la costituzione politica e l'ordinamento statale repubblicano e democratico. Per il giovane Hegel infatti, l'ideale morale, a differenza di Kant, non può vivere esclusivamente in *interiore homine*, ma ha bisogno di una struttura socio-politica che gli sia favorevole e congeniale nell'ispirazione. Ecco perché — contrariamente a quanto credono alcuni interpreti, tra cui il Mirri³² — anche quando Hegel parla kantianamente di puro ideale morale, non lo intende mai in senso esclusivamente privatistico e individualistico, ma lo collega, esplicitamente o implicitamente, al *Volksgeist*, convinto com'è che codesta realtà storico-oggettiva ha valore prioritario e fondante rispetto a quella del singolo individuo. Il che poi costituisce, a nostro avviso, un elemento di sostanziale diversificazione del pensiero etico-religioso di Hegel rispetto a quello di Kant. Ora, se si tiene conto di ciò, si spiega agevolmente il collegamento tra la tematica della *Positivität* e quella dibattuta in questo *Zusatz* con tono e argomentazioni identici a quelli di *Volks. u. Christentum*, e viene meno il motivo della « sorpresa » espressa da qualche parte³³. Hegel — come sostiene a buon diritto lo Haering³⁴ — rimane sempre interessato al problema della *Volksreligion* del mondo moderno, convinto com'è che solo questa è in grado di soddisfare e promuovere le esigenze di una moralità collettiva. Ecco perché, dopo aver trattato della positività del cristianesimo, egli sente ancora immutato il bisogno di un confronto con l'ideale classico di *Volksreligion*, che resta ancor sempre per lui il solo valido canone metodologico di analisi e di denuncia delle forme involutive del moderno spirito etico-religioso. E che anche nella considerazione della positività del cristianesimo Hegel avesse sempre il pensiero rivolto al problema della religione popolare e considerasse la

³² Cfr. I d., *ibid.*, p. 192.

³³ Cfr. I d., *ibid.*, p. 199 ss.

³⁴ Cfr. Haering, cit., I, pp. 249-51.

religione di Gesù come originariamente rispondente a codesta esigenza, appare assai chiaro dal più tardo rifacimento francofortese del testo originario della *Positivität*, là dove Hegel afferma esplicitamente che Gesù si levò a combattere contro la « positività » della religione del suo popolo, ridottasi a un insieme di formule morte. Contro questo stato di cose — continua Hegel — si verificò una generale reazione presso il popolo ebraico, in seno al quale sorsero molti movimenti di contestazione e di rifiuto della religione tradizionale: fariseismo, sadduceismo, essenismo, predicazione giovannea e infine Gesù il quale combattè la vecchia legge in nome della libertà e dell'autonomia morale, anche se egli « ebbe il dolore di vedere il crollo totale del suo piano di introdurre moralità e libertà nella religiosità della sua nazione e di vedere quali incompleti e incerti effetti avesse avuto il suo sforzo di suscitare, almeno in alcuni uomini, migliori speranze e una fede migliore » (*ibid.*, p. 231).

5.

Se ora passiamo a considerare l'opera immediatamente successiva alla *Positivität della religione cristiana*, ossia *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (« *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* »)³⁵, quel che innanzitutto ci colpisce è il repentino mutamento della prospettiva globale della problematica « teologica » hegeliana e, per l'aspetto che particolarmente c'interessa, un dileguare, almeno nell'apparenza, della tematica dell'antichità classica, tanto che uno studioso già da noi citato, il Barcellona, è indotto a porsi la domanda: « È possibile leggere e intendere lo spirito del cristianesimo fuori di una continua messa in

³⁵ Lo scritto, il cui titolo fu dato dal Nohl, fu composto da Hegel tra l'inverno del 1798 e l'estate dell'anno successivo. Alla sua stesura definitiva l'autore si preparò con una serie di « abbozzi », sette in tutto, riportati in appendice dallo stesso editore (cfr. Nohl, pp. 368-402).

rapporto col mondo antico classico, coi suoi valori come colla sua crisi? »³⁶.

A questa domanda noi, anticipando, diamo fin d'ora risposta negativa (come fa del resto lo stesso Barcella, anche se con motivazioni diverse dalle nostre), ma non c'è dubbio che il confronto hegeliano con l'*Antike*, a partire dallo *Spirito del Cristianesimo*, ossia dal periodo di Francoforte, entra in una nuova fase, che segna una svolta decisiva nell'evoluzione del pensiero del giovane Hegel.

È giunto quindi il momento di vedere come questi elementi di novità si innestano nella linea di sviluppo del pensiero hegeliano, dando tuttavia, come s'è detto, nuova prospettiva e nuove soluzioni ai precedenti problemi; ma soprattutto si tratta di vedere come l'originario ideale dell'antichità classica riesca ancora a svolgere quel ruolo di vivace e feconda stimolazione della meditazione hegeliana che fin qui abbiamo cercato di lumeggiare.

Cominciamo intanto col dire che l'ideale classico di *Volksgeist* e di *Volksreligion*, come precedentemente illustrato da Hegel negli scritti di Tubinga e di Berna, rappresenta il punto di riferimento costante e il termine di confronto per l'individuazione dei caratteri della religione ebraica, nella prima parte dello *Spirito del Cristianesimo* (Nohl, pp. 243-260). Qui Hegel allo spirito dell'unità e dell'amore che univa, presso i Greci, l'uomo a dio e alla natura, contrappone il « destino » tragico del popolo ebraico che visse sempre il suo rapporto con dio e la natura in modo doloroso, dilacerato, ostile, per esser digiuno dello spirito della libertà e dell'amore. E per render più perspicuo il discorso, Hegel ricorre ancora al confronto coi miti classici, contrapponendo alla coppia di Noè e Nimrod quella, più « bella » di Deucalione e Pirra che « dopo il diluvio del loro tempo invitarono gli uomini ad una nuova amicizia con il mondo, alla natura, fecero loro dimenticare con la gioia e il godimento la necessità e l'inimicizia, conclusero una pace di amore, divennero i progenitori di una na-

³⁶ Cfr. F. Barcella, cit., p. 92.

zione bella »³⁷. E la contrapposizione continua nel confronto tra le figure mitiche di Cadmo e Danao da una parte e di Abramo dall'altra: gli uni spinti dal bisogno di libertà e di amore, andarono in cerca di una terra dove potessero vivere « in unioni pure e belle » (« *in unbefleckten schönen Vereinigungen* »); mentre il secondo andò tra i popoli stranieri, dominato dallo stesso spirito di separatezza, opposizione, ostilità che l'aveva già fatto allontanare dai suoi. E così Abramo restò per sempre straniero ad essi; il suo tratto caratteristico: l'incapacità di amare. Anche il dio di Abramo, a differenza degli altri dèi nazionali, è isolato, nel sentimento della « gelosia », da tutti gli altri. Codesta religione ebraica, per la sua ostilità verso ciò che è terreno, naturale, umano, rifiuta la raffigurazione del divino, perché disprezza l'immagine a differenza della religione classica che consentiva all'uomo la fruizione della divinità « nell'intuizione dell'amore e nel godimento della bellezza » (« *in der Anschauung der Liebe und im Genuss der Schönheit* », *ibid.*, p. 250). Così il tempio ebraico teneva freddamente vuoto il suo sancta sanctorum ed escludeva il fedele da ogni iniziazione, a differenza dei misteri eleusini che non escludevano nessuno dalle immagini, dai sentimenti, dall'entusiasmo, dalle rivelazioni del dio e imponevano l'obbligo del silenzio al solo fine di evitare l'azione profanatrice della parola (Nohl, p. 252).

Dunque la loro religione precludeva agli ebrei ogni esperienza del sacro. Ma per il giovane Hegel essendo la religione la forma « assoluta » dello spirito di un popolo, codesta esclusione ne comportava altre: così, per Hegel, il popolo ebraico era anche escluso dai più alti valori trasmessi dai Greci alla civiltà universale: verità, bellezza, libertà. Come la religione ebraica è radicalmente opposta a quella greca, altrettanto lo è lo stato giudaico nei confronti della *polis* greca. Hegel ricorre ancora a un confronto diretto tra i due assetti politico-sociali, richiamando le limitazioni al diritto di proprietà privata stabilite da Licurgo e

³⁷ Cfr. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 355.

da Solone, al fine di evitare che le disuguaglianze economiche mettessero in pericolo la libertà dei cittadini; mentre nella legislazione ebraica le stesse limitazioni avevano motivazioni opposte, ossia il mancato riconoscimento di un qualsiasi diritto di proprietà: « L'impossibilità di aumentare la proprietà era conseguenza non dell'eguaglianza di diritti sulla terra ma dell'eguaglianza del non aver nessun diritto su di essa... Poiché la relazione reciproca degli ebrei come cittadini non era altro se non l'eguale dipendere di tutti dal loro invisibile signore e dai suoi visibili ministri e funzionari, poiché quindi non aveva luogo propriamente nessuna "civitas" e in quella soggezione la condizione di ogni legge politica, cioè della libertà delle leggi, era tolta, così tra essi non si poteva trovare nulla che fosse simile ad un diritto costituzionale o ad un potere legislativo determinante un diritto costituzionale » (*ibid.*, p. 250).

Allo « spirito » dell'ebraismo, incarnato in Abramo, la cui essenza consiste nel « mantenersi in rigorosa opposizione verso il tutto » (« *Sich in strenger Entgegensetzung gegen Alles festzuhalten* », Nohl, p. 246), corrisponde il « destino » degli ebrei, definito « forza infinita che in modo invincibile si oppose loro, da cui furono e saranno sempre maltrattati finché non la rappacificheranno con lo spirito della bellezza e non la supereranno con la riconciliazione » (*ibid.*, p. 256). Il termine non è nuovo, dato che s'incontra nel frammento tubinghese, ma in un senso e in un contesto diversi, trattandosi lì della concezione greca del destino, designato coi termini « moira » e « ananke » (Nohl, p. 23) ed inteso come una forza impersonale a cui soggiacciono gli uomini e le cose, necessaria controparte della fede degli antichi nel governo divino del mondo. Il fato greco è una forza oscura giacente all'interno della natura³⁸, mentre quello dei giudei appartiene al mondo dello spirito, ed è forza spirituale resa estranea e ostile, e che, come tale, può essere riconciliata nella riunificazione della

³⁸ Cfr. l'« abbozzo » preparatorio n. 12 allo *Spirito del Cristianesimo*, Nohl, p. 386.

vita (Nohl, p. 281). Ma questo compito non poteva toccare agli ebrei, sibbene a Gesù³⁹.

Qui si conclude il discorso sull'ebraismo, tessuto da Hegel — come s'è visto — in chiave antinomica rispetto alla sua interpretazione dell'*Antike*, elaborata fin dal frammento tubinghese. Nell'invarianza del quadro complessivo di riferimento, l'elemento di differenziazione è ora costituito dal fatto che il cristianesimo, che era allora il termine contrapposto alla classicità, viene ora

³⁹ Il metodo storiografico del confronto, messo in atto da Hegel per la caratterizzazione dello « spirito » dell'ebraismo, appare evidente negli abbozzi preparatori allo *Spirito del Cristianesimo*, dove è ampiamente documentabile il continuo riferimento, tacito o espresso, al modello della religione greca. Così nel framm. 7 (Nohl, pp. 368-74), Hegel scrive di Abramo, che « aveva abbandonato la relazione in cui la sua gioventù lo aveva posto con la natura circostante, ed aveva rinunciato alla relazione vivificata dell'immaginazione, cioè agli dèi cui aveva servito ». Per questo rifiuto di ogni legame di unità con la natura attraverso il lavoro, Abramo dovette cercare in un dio trascendente e anch'esso separato dalla natura, il proprio sostegno: « non già un dio greco, immerso nella natura, da ringraziare di ogni singola cosa, ma un dio che gli garantisse la sicurezza della sua libera esistenza appunto contro la natura, che lo difendesse, che fosse signore di tutta la sua vita ».

Dalla scissione nasce il dolore e l'infelicità; e così Hegel, sempre nello stesso frammento, caratterizza la religione ebraica, tenendo manifestamente l'occhio all'opposto carattere della religione greca con queste parole: « La religione mosaica è una religione che procede dall'infelicità ed è per l'infelicità; non per la felicità che richiede lieti gochi: il dio troppo grave... Una religione dell'infelicità: nell'infelicità infatti è presente la scissione, in cui noi ci sentiamo come oggetti e dobbiamo rifugiarci in colui che genera la determinatezza. Nella felicità invece la scissione è scomparsa e domina l'amore, l'unità. Ma questo amore e questa unità non possono essere innalzati a Dio con la liberazione dalle scissioni casualmente presenti, perché Dio non sarebbe allora un Dio che signoreggia, ma solo un essere amico, una bellezza, un vivente la cui essenza è solo unificazione, mentre il Dio degli ebrei, al contrario, è la suprema scissione che esclude ogni libera unificazione e ammette solo la signoria o la schiavitù » (Cfr. Nohl, pp. 373-4).

sostituito con l'ebraismo, al quale Hegel addebita il carattere della « positività ».

In questo nuovo quadro la trattazione sulla religione di Gesù viene a collocarsi in una luce diversa rispetto agli scritti precedenti, mostrandosi chiaro l'intendimento di Hegel di voler procedere al primo tentativo di dialettizzazione del rapporto storico-speculativo fra le categorie Grecità-Ebraismo-Cristianesimo, dove all'ultima dovrebbe riconoscersi il ruolo dell'*Aufhebung* o di negazione della negazione. Ma la forza spirituale atta a svolgere questa funzione mediatrice non è — per lo Hegel di Francoforte — la *Vernunft* ma la *Liebe*, per cui il cristianesimo non è più giudicato da Hegel — come nella *Vita di Gesù* — una *Vernunftreligion* ma è invece, per eccellenza, la *Liebesreligion*. L'amore, non la ragione, viene ora a costituire il contenuto e il valore supremo del messaggio di Gesù, il segno inconfondibile del suo « destino ». La sua figura s'inserisce nel quadro fosco dell'ultima crisi della nazione giudaica prossima — dice Hegel — a un'esplosione rivoluzionaria (cfr. l'abbozzo n. 12 allo *Spirito del cristianesimo*, Nohl, p. 385). Gesù scende in lotta contro il « destino » degli ebrei, lo spirito della separatezza, contrapponendovi il suo destino, quello dell'amore unificante: « ut unum sint ». In tal senso egli intende realizzare, nel suo popolo, l'ideale di unità attuatosi nella *polis* greca, ritenendo l'amore la sola forza capace di risanare le antiche lacerazioni della sua nazione e di vincere il sentimento dell'odio che ne era l'anima profonda (« odium generis humani », Nohl, p. 257), fin dai tempi di Abramo. E poiché l'amore è inseparabile dalla bellezza, la religione di Gesù è una religione bella, perché bella è l'unità che essa realizza negli spiriti unificati tra loro dalla fede, la quale è da Hegel definita « conoscenza dello spirito attraverso lo spirito » (« *Glauben ist eine Erkenntnis des Geistes durch Geist* », Nohl, p. 289).

La nuova caratterizzazione del cristianesimo quale *Liebesreligion* ne mette in crisi il precedente ancoraggio al pensiero etico-religioso di Kant: ora Hegel vede che la legge morale kantiana non unifica se non astrattamente, ossia solo nel concetto,

le singole volontà; che essa è piuttosto l'ultima incarnazione dello spirito dell'ebraismo poiché, scindendo l'unità spirituale dell'uomo nella dicotomia sensibilità-ragione, s'irrigidisce nella forma del comando positivo, oggettivo. Questa legge, osserva Hegel, anche se promanante da una facoltà del soggetto, non è meno alienante e oppressiva nei confronti della facoltà che delimita (la sensibilità), per cui essa non è che un despota interiorizzato (Nohl, p. 266).

Si consuma così il distacco da Kant, che segna la svolta decisiva, il senso della « crisi » francofortese del pensiero hegeliano, il quale mostra ora per la prima volta, nel modo più palese, la sua profonda ispirazione antintellettualistica e antilluministica, tentando di atteggiarsi a *Lebensphilosophie*, attraverso la tematizzazione delle grandi categorie di « vita », « amore », « destino », « conciliazione », connotate non in termini astrattamente concettuali ma quali forme dalla coscienza religiosa e dunque piene di un contenuto non traducibile in sapere dell'intelletto ma esperibile solo in quanto *vissuto*. È questa la prima radicale critica alla logica dell'astratto che Hegel muove non sul piano del pensiero logico ma su quello del pensiero vivente, ossia della vita come « amore » e come « religione » (Nohl, p. 377).

Ed è il tema dell'amore che assurge ora a un ruolo di centralità negli scritti del periodo francofortese, quale idea-cardine del discorso teoretico hegeliano.

Vediamo più attentamente i nodi essenziali di questo discorso, ricollegandolo alla precedente problematica della *Volksreligion* nel suo costante riferimento al modello greco-classico.

Non c'è dubbio intanto che il cristianesimo di Gesù, definito come religione dell'amore, è la negazione assoluta di ogni fede « positiva ». Hegel coglie il senso del « destino » di Gesù nella lotta da lui intrapresa contro lo « spirito » dell'ebraismo, ossia contro la positività della vecchia legge, in nome della libertà del soggetto; libertà totale e infinita che si esprime nell'amore, in un principio cioè che toglie la legge, rendendola superflua, in quanto s'innalza in una sfera superiore, dove si conciliano quelle opposizioni su cui si fonda la stessa moralità: ragione e sensi-

bilità, ritenute da Kant potenze inconciliabili, si unificano nell'amore, che realizza così il πλήρωμα della legge (Nohl, p. 268).

Ma che cos'è l'amore? Hegel lo definisce « sentimento del tutto » (« *Empfindung des Ganzen* », Nohl, p. 270), « sentimento della vita che ritrova se stessa ed in esso si riconcilia col destino » (« *Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal* », Nohl, pp. 303-4). In questo senso l'amore è — come l'eros platonico e il Logos giovanneo a cui espressamente Hegel lo connette — l'essenza stessa della vita spirituale infinita, il principio dell'unità totale e assoluta che contiene in sé i distinti come uniti; l'amore è la stessa vita di Dio che circola nei singoli individui, unendoli a sé; è il rapporto che lega Gesù ai discepoli nell'ultima cena (« in quanto essi mangiano il pane e bevono il vino e la sua carne e il suo sangue trapassano in loro, Gesù è in tutti e la sua essenza li ha penetrati in modo diverso, come amore » Nohl, p. 299).

Dobbiamo rilevare, a questo punto, come l'interpretazione hegeliana del cristianesimo di Gesù quale *Liebesreligion* mostri, in modo evidente, le sue connotazioni culturali greco-classiche, con un esplicito richiamo al platonismo. La rivalutazione del cristianesimo, qui compiuta da Hegel, coincide con una sostanziale identificazione col modello greco di religione filosofica, quale egli vedeva elaborato nella filosofia mistica di Platone e di Plotino. A tal proposito dobbiamo soprattutto riferirci ai dialoghi platonici dell'amore, *Simposio* e *Fedro*, oggetto di appassionate letture del giovane Hegel fin dai tempi di Tubinga⁴⁰. Nel primo di essi, infatti, Eros è celebrato quale forza unificante degli individui finiti, definito come « desiderio » (« ἐπιθυμία ») e « aspirazione » (« δῶξις ») volti alla ricostituzione dell'intero (« τὸ ὅλον »), il quale poi non è inteso come unità statica ma come l'infinito processo della vita che si rende immortale nell'atto della generazione (cfr. *Symp.*, 193a; 207a); mentre la dottrina del *Fedro* è richiamata espressamente dallo Hegel, in rapporto all'identità

⁴⁰ Cfr. Haering, cit., p. 41.

da lui stabilita di amore e religione, attraverso la citazione del passo 251a: « Ma l'iniziato che abbia goduto una volta di una piena visione dell'eterna bellezza, quando scorga un volto di somiglianza divina che ben riproduca la bellezza o un'altra idea incorporea, dapprima si spaura e lo coglie un tremito come allora; poi guarda più da presso e l'onora come un dio. E se non temesse la nomea di demente, sacrificherebbe all'amato come ad una statua e ad un dio »⁴¹. E sarà istruttivo considerare anche il contesto specifico del passo citato (244a ss.), nel quale Platone qualifica come « follia divina » (« *theia mania* ») l'atto della visione della Bellezza intellegibile (ossia del divino), rivelando così, allusivamente, il carattere immediato, mistico-intuitivo di una siffatta cognizione suprema. Alla quale dottrina mistica sembra dare esplicito riscontro lo Hegel, quando afferma l'incompatibilità dell'amore con la riflessione (« ... ogni riflessione elimina l'amore, ristabilisce l'oggettività e con questa ricomincia l'ambito delle limitazioni », Nohl, p. 302) e in modo del tutto scoperto quando scrive: « Si può parlare del divino solo per ispirazione » (« *Ueber Göttliches kann darum nur in Begeisterung gesprochen werden* », Nohl, p. 305). Conseguentemente, come Platone nega alla pura contemplazione o *theoria* ogni carattere di conoscenza razionale-discorsiva (« οὐδὲ τις λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη ») *Symp.*, 211a), preferendo invece significativamente richiamarsi al linguaggio dell'iniziazione mistica (*Symp.* 210a), così Hegel chiama « fede » (« *Glaube* ») l'esperienza unificante del divino e « sacro mistero » (« *heiliges Geheimnis* ») la connessione del finito con l'infinito (Nohl, pp. 310-12). Significativo infine il riferimento da parte di Hegel, alla metafora della luce e del sole — propri della dottrina platonica⁴² — in un contesto in cui Platone è esplicitamente menzionato, per affermare l'unità di soggetto e oggetto nell'atto della contemplazione. L'opposizione tra contemplante e contemplato, in quanto soggetto e oggetto, sparisce nella contemplazione stessa; la loro diversità è solo una possibilità di se-

⁴¹ Cfr. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 528 (Nohl, p. 378).

⁴² Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 507b ss.

parazione. Un uomo che fosse immerso interamente nella contemplazione del sole sarebbe solo un sentimento della luce; un sentir-luce divenuto essenza » (Nohl, p. 316).

Altro importante riferimento al platonismo è dato scorgere nella connotazione estetica che Hegel attribuisce alla cristiana *Liebesreligion*. Idealmente richiamandosi alla *symploké* platonica dei concetti di Eros-Bellezza-Unità, Hegel, che ha definito la fede unificazione col divino, aggiunge subito che tale unificazione è insieme bellezza, essendo questa l'unità armonica del tutto. Onde il cristianesimo, come religione dell'amore, è insieme religione della bellezza. Così amore e bellezza vengono a costituire i due ideali su cui si fonda la comunità cristiana, i legami spirituali che la tengono stretta in un tutto vivente chiamato « regno di dio ».

A questo punto sembra giustificato credere che Hegel abbia inteso compiere il massimo sforzo di accostamento del cristianesimo al suo ideale ellenizzante di *Volksreligion*. Il che dimostra come egli — anche a Francoforte — rimanga fedele al suo programma giovanile di rinnovamento spirituale della società attraverso una radicale riforma religiosa che avesse a modello la classica *Volksreligion*. E tuttavia, in queste stesse pagine dello *Spirito del Cristianesimo*, egli mostra il convincimento che il cristianesimo resti ormai definitivamente inadeguato a quel modello e che, pertanto, esso non possa considerarsi quella vera « *lebendige Religion* » atta a promuovere la rinascita spirituale dei tempi. Ciò è dimostrato da una serie di ragioni che Hegel esamina nella parte conclusiva dello scritto: per Hegel Gesù non è riuscito a vincere il « destino » del suo popolo (la positività) e dunque a realizzare nella concretezza della realtà storico-sociale il suo ideale di unità bella. Non riuscendo a rinnovare lo spirito del suo popolo, Gesù si ritrae da esso, estraniandosi dai suoi stessi amici. Egli diventa così il simbolo dell'anima bella (« *schöne Seele* ») che, impotente a mutare il corso del mondo, fugge da esso.

Politicamente il suo messaggio è nullo: poiché il regno di dio non è di questo mondo, il cristiano si sottomette passivamente

alle leggi dello stato, che egli considera un potere estraneo e inattaccabile. Ciò comporta, osserva Hegel, « una perdita di libertà, una limitazione della vita, una passività sotto il dominio di una forza estranea » (Nohl, p. 238). Considerando inconciliabili religione e politica, il cristiano — a differenza del cittadino greco — rinuncia alla vita pubblica e si fa individuo privato, sacrificando così tutta la ricchezza delle relazioni concrete e positive della vita sociale, seguendo l'insegnamento del maestro divino che abbandonò i congiunti, rinunciò all'amore di una donna, alla famiglia e ai figli, a partecipare alla vita pubblica (*ibid.*). Così il destino della separazione — ossia la positività — finisce col prevalere su quello dell'unione e la figura di Gesù viene nuovamente a contrapporsi a quella di Socrate e insieme la comunità socratica a quella cristiana. Questa, isolandosi dal mondo, vive le sue relazioni interne *in negativo*, ossia in contrapposizione a quelle della società civile, e così lo stesso amore cristiano non può unificare se non in dio, cioè nella vuota oggettività della trascendenza, individui che rifiutavano di unificarsi nelle viventi relazioni del mondo.

Così il cristianesimo, pur essendo nella sua essenza religione della bellezza, della libertà e dell'unità spirituale, poiché rinuncia a realizzare questi valori nell'ambito della società civile e politica, rimane definitivamente incapace di ripristinare la storica unità originaria della *polis* antica.

Ma il nuovo confronto di Hegel col cristianesimo, a Francoforte, viene a segnare una svolta nella sua concezione giovanile dell'antichità classica, nel senso che questa gli si viene gradualmente tramutando da mito in realtà storica, man mano che egli viene scoprendo il nuovo principio della soggettività come costitutivo del mondo cristiano-moderno. Conseguentemente, il suo ideale politico-culturale, maturato negli anni precedenti, gli si rivela sempre più come storicamente incompatibile coi tempi nuovi. Così, in alcuni frammenti di carattere storico-politico composti nel periodo di Francoforte e riportati nella ben nota raccolta

documentaria dell'Hoffmeister⁴³, Hegel si mostra sempre più consapevole delle ragioni storiche che impediscono il tanto vagheggiato ritorno all'antico, quando — citando un passo di Tucidide (II, 36, 3) — osserva che la coscienza dell'unità collettiva di un popolo, per la quale ogni membro può veramente sentirsi protagonista dell'attività pubblica, si può realizzare solo in un piccolo stato democratico quale fu la *polis* greca, mentre in una grande nazione moderna, dove il singolo si sente sempre dominato dall'Intero, ciò è impossibile⁴⁴.

Altro elemento di differenziazione è dato dallo spirito individualistico proprio dell'uomo moderno, che si traduce, sul piano sociale, nel fondamentale ruolo riconosciuto da ogni moderna legislazione alla proprietà privata, fatta oggetto di rigorose garanzie giuridiche; cosa che — a giudizio di Hegel — non ha riscontro nelle costituzioni degli antichi stati greci Atene e Sparta, dove il diritto di proprietà era soggetto a ogni sorta di limitazioni e condizionamenti, al fine di garantire la libertà di tutti⁴⁵. E ad ulteriore esemplificazione di tale spirito individualistico Hegel

⁴³ Cfr. J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1974².

⁴⁴ Cfr. I d., *ibid.*, p. 263. Vedine la traduzione italiana in Hegel, *Scritti politici* a cura di C. Cesa, Torino 1972, p. 341.

⁴⁵ Cfr. I d., *ibid.*, p. 268; tr. it. cit., pp. 344-5. Si considerino, in particolare, le seguenti affermazioni: « Negli stati dell'età moderna la sicurezza della proprietà è il cardine intorno al quale ruota tutta la legislazione, ed a cui si riattaccano quasi tutti i diritti dei cittadini. In alcune libere repubbliche del mondo antico già l'ordinamento costituzionale dello stato recava pregiudizio al rigoroso diritto di proprietà, di cui tanto si preoccupano tutte le nostre autorità, e che è l'orgoglio dei nostri stati. Nella costituzione spartana la sicurezza della proprietà, e dei frutti del proprio lavoro, era un punto quasi non preso in considerazione, che, si potrebbe quasi dire, era stato dimenticato. Ad Atene i cittadini ricchi erano abitualmente spogliati di una parte della loro fortuna [...] La storia insegna quanto la sproporzionata ricchezza di alcuni cittadini sia pericolosa anche per la più libera forma costituzionale, e quanto sia in grado di distruggere la stessa libertà [...] e sarebbe importante ricercare in qual misura sarebbe necessario sacrificare il rigido diritto di proprietà per avere una stabile forma di repubblica ».

considera le vicende storiche dell'Italia medievale che hanno a protagonista non un popolo o più popoli, quanto piuttosto una massa di *individui* mossi dall'interesse personale, incapaci di vivere sotto l'autorità di uno stato o di una costituzione⁴⁶.

Dunque Hegel a Francoforte (e ancor più a Jena) mostra sempre più piena consapevolezza del nuovo principio che separa il mondo moderno dall'antico: il valore assoluto dell'individualità, che è apporto fondamentale del cristianesimo il quale ha istituito non nell'elemento pubblico-oggettivo (come la religione greca) ma nel privato-soggettivo il rapporto uomo-dio. Ciò fa sì che Hegel si renda sempre più conto della irripetibilità storica dell'ideale greco-antico dell'unità di individuo e stato quale si era realizzato nella forma politica della *polis* e di cui la religione rappresentava l'espressione spirituale più pregnante. Ecco perché nella chiusa del *Systemfragment*, pur riaffermando la religione quale forma assoluta dell'unità spirituale di finito e infinito nella quale la filosofia stessa deve risolversi, egli osserva — con evidente allusione ai greci — che la realizzazione piena e perfetta di tale unità è privilegio di popoli che meno hanno sofferto lacerazioni e divisioni: popoli felici, capaci di realizzare « belle unificazioni », onde la loro religione può dirsi « bellamente umana »; mentre nel mondo moderno tale unificazione resta un ideale irraggiungibile — per il quale si può sentire solo *nostalgia* — e la religione non può che essere « sublime e terribilmente sublime,

⁴⁶ Cfr. I d., *ibid.*, pp. 269-70; tr. it., pp. 345-6. Si legge tra l'altro: « Nella storia medievale dell'Italia centrale e settentrionale la connessione tra gli uomini e lo stato ci appare estremamente imperfetta, i vincoli estremamente rilassati. In quest'epoca la storia d'Italia non è, a voler essere precisi, la storia di un popolo, o di più popoli, ma piuttosto di una moltitudine d'individui [...] Tutte le contese avevano come oggetto i diritti di singole famiglie e di singoli uomini, i quali non potevano mai essere indotti a rinunciare ai loro diritti in pro del vincolo sociale. La coabitazione nelle città era più una convivenza nella stessa area geografica, dentro le stesse mura, che non l'esser sottomessi alle stesse leggi. La potenza dell'autorità era debole. A dominare non erano ancora, in nessun modo, le idee ».

ma non bellamente umana », proprio perché retaggio ineluttabile dei popoli moderni è « l'infelicità » (Nohl, p. 351).

6.

Qui può ben concludersi il nostro discorso, giacché col periodo di Francoforte ha termine la fase cosiddetta « teologica » del pensiero hegeliano e parallelamente si esaurisce la sua *Auseinandersetzung* con la greicità classica nel suo rapporto di funzionalità storico-speculativa con la problematica etico-politico-religiosa del giovane Hegel, che abbiamo cercato di lumeggiare.

Ricapitolando i risultati della nostra analisi, è apparso chiaro come il tema della « greicità classica » sia stato assunto da Hegel come il « filo d'Arianna » delle contraddizioni del presente⁴⁷, ma non certo, alla fine, come lo strumento adeguato per superarle.

Si può dire pertanto che, all'interno del periodo « teologico » giovanile, si possano distinguere due momenti significativi in connessione con l'evoluzione dell'atteggiamento hegeliano nei confronti dell'*Antike*. Nella prima fase, comprendente gli scritti di Tubinga e di Berna, Hegel costruisce in modo piuttosto rigido e schematico la contrapposizione storico-epocale di greicità-cristianesimo, per delineare un quadro complessivo della storia sociale, politica e religiosa dell'Europa, fondato sulla categoria gibbottiana di « decadenza », che sancisce ai suoi occhi la superiorità della *Kultur* classica rispetto a quella cristiano-moderna. In tale prospettiva si spiega la proposizione hegeliana della « polis » greca e della corrispondente « Volksreligion », quale modello di comunità politica capace di recuperare, nel presente, i valori di libertà, bellezza e unità tramontati con la caduta del mondo antico. Ciò spiega altresì l'atteggiamento polemico nei confronti del cristianesimo, che caratterizza, in modo particolare, i frammenti tubinghesi di *Volks. u. Christentum*. Mentre nei più importanti

⁴⁷ Cfr. D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris 1975, p. 85.

scritti bernesi (*Vita di Gesù e Positività della religione cristiana*) Hegel, attenuando la precedente contrapposizione polemica, mostra di voler tentare una lettura e un recupero dell'autentico cristianesimo di Gesù (contrapposto al cristianesimo della storia) quale moderna *Volksreligion* capace di realizzare, nel presente, l'ideale greco di comunità statale coi suoi valori caratterizzanti.

Da tali scritti ha inizio il processo hegeliano di « riconciliazione » col cristianesimo, che culminerà nello scritto fondamentale del periodo di Francoforte, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*. Questa importante opera apre la seconda fase — di svolta — nell'atteggiamento del pensiero hegeliano di fronte alla *Antike* che da immagine mitica trapassa — pur se ancora fortemente idealizzata — a epoca storica definitivamente chiusa e nettamente distinta dalla moderna. Da Francoforte a Jena Hegel viene sempre più convincendosi che il cristianesimo, con l'introduzione del nuovo principio della soggettività individuale, è venuto a stabilire uno scarto incolmabile col mondo classico. Se la libertà è il valore supremo del quale gli antichi sono stati maestri al mondo intero, è anche vero che la *forma* nella quale essi lo compresero e realizzarono, non corrisponde più allo sviluppo spirituale del mondo moderno, alla comprensione del quale non è più applicabile la categoria storiografica di « decadenza », sibbene quella opposto di « progresso ». A Jena Hegel mostra di aver compiuto questa svolta radicale nella sua concezione storica, iniziata a Francoforte⁴⁸. Ora gli appar chiaro che gli antichi restarono fermi alla forma dell'eticità, nella quale il valore della libertà si è realizzato nell'unità *estetica* della « bella totalità »,

⁴⁸ Nei primi anni di Jena, secondo Lukács: « La nuova concezione storica di Hegel ha, come problema centrale non solo la conoscenza di tratti specifici dell'epoca moderna, che già da Francoforte non vengono più considerati come semplici aspetti di degenerazione: anzi la sua concezione attuale riposa su una concezione unitaria di tutta la storia, per cui non solo la dissoluzione delle antiche città-stato è in sé storicamente necessaria — lo era già anche a Berna — ma si è sviluppato, dalla dissoluzione, un principio sociale *superiore* » (Cfr. G. Lukács, *Il giovane Hegel*, cit., p. 440).

nell'immediatezza fattuale dell'ethos collettivo, soltanto nell'ambito del quale al singolo è consentito di sentirsi e dichiararsi libero: il greco è libero solo in quanto e nella misura in cui partecipa alla vita delle istituzioni pubbliche, giammai come individuo « privato », come libera soggettività individuale: « Questo è *il principio superiore dell'età moderna, che gli antichi, che Platone non conosceva*. Nell'età antica la *bella* vita pubblica era l'*ethos* di tutti, bellezza <in quanto> unità immediata dell'universale e del singolo, un'opera d'arte, in cui nessuna parte si separa dall'intero, ma è questa geniale unità del Sé che si sa e della sua presentazione. Ma il saper-assolutamente-se-stessa della singolarità, questo assoluto essere-[concentrato]-in sé [Insichsein] non era presente. La repubblica platonica, come lo stato dei Lacedemoni, è questo scomparire della individualità che sa se stessa ». Così scrive Hegel in un passo della *Jaener Philosophie* II⁴⁹, in margine al quale annota ancora: « Platone non ha enunciato un ideale, bensì ha compreso nel suo interno lo stato del suo tempo. Ma questo stato è passato — la repubblica platonica non è attuabile — perché esso era privo del principio dell'assoluta singolarità ».

Discorso analogo svolge Hegel per quanto riguarda la religione antica. Nelle considerazioni conclusive del *System der Sittlichkeit*, riportateci in riassunto dal Rosenkranz⁵⁰ ed ora comprese nei *Dokumente zu Hegels Entwicklung* dell'Hoffmeister (pp. 314-25), egli dimostra l'inattualità del modello greco di Volksreligion, tanto esaltato nel frammento tubinghese. La religione greca è ora definita da Hegel « religione naturale » (« *Naturreligion* »), nella quale il rapporto dello spirito con la natura si configura — nella forma dell'identità — quale rapporto di originaria conciliazione (« *Versöhntheit* »). Ma questa unità immediata — afferma Hegel — deve rompersi. Ciò significa la fine della religione

⁴⁹ Cfr. Hegel, *Jaener Realphilosophie*, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, hrg. von J. Hoffmeister. La tr. it. è di G. Cantillo: Hegel, *Filosofia dello spirito Jenese*, Bari 1971, p. 191.

greca: « Questo bel mondo di dèi, e con esso lo spirito che lo vivifica, devono tramontare e possono permanere solo in quanto ricordo ». Ciò esige il principio dialettico dello sviluppo storico, di cui il filosofo prende a Jena sicura coscienza. « Lo spirito deve abbandonare la sua dimora nella natura vivente e contrapporsi ad essa come potenza. Il dolore etico dovette essere infinito »⁵⁰. Questo dolore fu espresso dalla religione dell'età moderna, il cristianesimo, il cui fondatore, Cristo, l'assunse tutto su di sé nell'ignominia della morte, per poterlo conciliare nella resurrezione⁵¹.

Da questo più alto punto di arrivo della sua meditazione « teologica » Hegel può ora riformulare il suo giudizio giovanile sul confronto tra religione greca e cristianesimo e, più in generale, tra mondo antico e mondo moderno. Tale giudizio, capovolgente l'originaria valutazione del rapporto grecità-cristianesimo, segna la svolta della maturità del pensiero hegeliano e la fine del sogno giovanile del ritorno all'Ellade. Il cristianesimo gli appare ora la superiore religione dell'età moderna: la religione dello spirito che attraverso dolore, separazione e morte, rinasce alla suprema dignità dell'autocoscienza. In questa, e solo in questa, può rivivere — trasfigurata — l'immagine della bellezza e della felicità trasmessaci dal mondo antico.

LUCIANO MONTONERI

⁵⁰ Le citazioni letterali dalla *Fortsetzung des Systems der Sittlichkeit* sono date nella tr. it. di R. Bodei della cit. *Vita di Hegel* del Rosenkranz (pp. 151-159).

⁵¹ « Il pensiero che Dio stesso era morto sulla terra esprime da solo il sentimento di questo dolore infinito, così come la sua conciliazione viene espressa dal fatto che egli è resuscitato dalla tomba » (Cfr. K. Rosenkranz, cit., p. 156).

PER UN PROFILO UNITARIO DELLA CULTURA LETTERARIA VENEZUELANA

1. *Tra esotismo e localismo.* — Fino a poco tempo fa per la letteratura ispanoamericana esotismo e localismo erano termini contrapposti di scelta perentoria, autonomia e identità mete lontane di spinosa ricerca e arduo progetto, europeizzazione e mimetismo segni di ossequioso rispetto dell'« universalità » o di pesante prezzo per la modernità.

Il mimetismo non è stato prerogativa esclusiva dei settori della cultura tradizionale che vedevano, nella corretta e fedele trasposizione dei prestigiosi modelli stranieri, la misura del loro successo, ma il limite, inevitabile a volte, in cui si sono imbattute anche le avanguardie, impegnate contraddittoriamente nel riscatto di un passato letterario sentito come estraneo e privo di autenticità.

A differenza delle altre culture che si muovono in un clima di libertà, la cultura latinoamericana sembra procedere spesso incerta e indecisa nell'avvio di un'autentica spinta di rinnovamento, capace di farla avanzare verso il futuro affrancandola dalla tirannia del paesaggio, dal fascino del folklore e dal sortilegio del suo nebuloso passato coloniale¹.

L'ammirazione e l'assimilazione da parte dell'intellettuale la-

¹ Per i problemi e le prospettive della cultura latinoamericana nella generale situazione di sottosviluppo, cfr. *Congresso culturale dell'Avana*, Milano, Feltrinelli edit., 1968 e Alfredo Chacón, *Contra la dependencia*, Caracas, Sintesis Dosmil, 1973.

tinioamericano dei movimenti e modelli culturali stranieri, lo spirito di frustrazione frequente e la sfiducia nelle proprie capacità di realizzazione, la difficoltà ad instaurare un sano rapporto e una feconda relazione con la cultura occidentale, invalidano l'ingenua convinzione che la dipendenza sia « esterna alla sfera dello spirito e che lo spirito quindi, refrattario alle limitazioni della vita empirica, possa godere, o essere anzi, l'unico erede e depositario di quella libertà che difetta negli altri campi.

Il Venezuela, nel contesto generale del continente, inizia già, fin dalle sue prime manifestazioni letterarie lungo il XIX secolo, l'oscillazione tra mimetismo e originalità, tra europeizzazione e aspirazione di emancipazione intellettuale.

Accanto ad un romanticismo epico, nostalgicamente teso a recuperare il passato leggendario della conquista o ad evocare enfaticamente la gloria e l'eroismo dell'indipendenza, un altro romanticismo, febbricitante di passione, accende i suoi amori impossibili, i dolori estremi e gli idilli infelici nei galanti scenari di Napoli, della Senna, con le sue acque sempre pronte ad accogliere amanti disperati, o nelle dimore rinascimentali di Firenze e Ferrara².

In contrapposizione, rigido nella *sabana* sterminata, con molta solitudine, calore e colore si affaccia l'uomo venezuelano nei

² Per un'informazione della produzione romantica in Venezuela, cfr. Roberto Durand, *Orígenes del romanticismo venezolano*, in « Revista Nacional de cultura », Caracas, n. 132, 1959, e Mariano Picón Salas, *Estudios de literatura venezolana*, Caracas, Edime, 1961. Se l'Italia era amata per il suo passato, per quel che sopravviveva del suo tempo antico, per la sua memoria di grandezza e gusto del bello, la Francia, o più riduttivamente Parigi, incantava per il suo presente, per il suo significato di attualità, giovinezza e raffinata allegria. Ai nostri romantici, ansiosi di emanciparsi anche intellettualmente dalla Spagna, Parigi si offriva inoltre col fascino piccante dell'amante che sostituisce la madre (come dice Adriano González León in un'intervista rilasciata a « El Nacional », Caracas, 5 de Mayo de 1969); ancora oggi, con poderosa magia questa città continua ad attrarre intere colonie di latinoamericani, in veste di studenti, diplomatici, giornalisti.

dagherrotipi dei costumbristi³. Con gli occhi rivolti a Larra, Mesonero Romanos, Estébanez e con il sorriso amaro della satira, tracciano, in brevi scene e con tratti pesanti, la geografia, le tradizioni, i problemi e le relazioni elementari di vita di una società contadina ancora ai margini del progresso, o i vizi, la banalità, le ambizioni e la ipocrisia della città.

Grossolane autocrazie strangolano il Venezuela, imbavagliano la stampa e intorpidiscono l'opinione pubblica: sono allora i costumbristi ad assumere il ruolo di giornalisti. Privi di ambizioni artistiche, mediocri scrittori ma accesi patrioti, scontroso, sarcastici e pieni di malumore, catalogano fatti, tratti e costanti della vita nazionale per censurare, condannare e fustigare la grottesca conduzione politica del paese, con immagini allusive e apparentemente innocue, ma che non lasciano dubbi sul bersaglio e l'intenzione⁴.

I costumbristi lasceranno sulla narrativa posteriore il segno del loro passaggio: il gusto per il pittoresco e la satira, la tendenza all'analisi sociologica della geografia venezuelana e la preoccupazione riformista sopravviverà alla loro scomparsa.

Tra il romanzo esotico dei romantici e l'imperativo dell'autoc-tono dei costumbristi si apre un abisso: *Zárate* (1882) di Eduar-

³ *El llano* e il suo abitante sarà tema ricorrente di molti scrittori venezuelani: da Daniel Mendoza (1846) fino a Rómulo Gallegos (1929) nessuna sede è considerata più adatta del *llano* al venezuelano genuino. L'esaltazione di questa porzione della geografia venezuelana ha la sua spiegazione nel prestigio guadagnato dalle regioni *llaneras* durante la guerra d'indipendenza e, successivamente, nelle guerriglie fra *caudillos*. Cfr. J.L. Salcedo-Bastardo, *Historia Fundamental de Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1972, p. 538: « Por entonces parece no haber ojos sino para la sabana; su "inmensidad" ha recubierto la Patria y satisfecho sobradamente al Caudillo; esa es la "patriecita" por excelencia ».

⁴ Cfr. Arturo Uslar Pietri, *Obras Selectas*, Madrid-Caracas, Ediciones Edime, 1967, pp. 932-933: « Buena parte de lo que hubiera sido periodismo político se transformó, bajo las dictaduras, en costumbrismo avieso, de apariencia inocua. La realidad que se retrata está condenada, y él que la pinta no parece tener otro deseo que verla desaparecer. No es una técnica artística, es una forma de la pugna social y política ».

do Blanco lancia un ponte tra l'epopea del sangue, della gloria e del disinganno e il culto per la terra e le sue colorate ricchezze⁵. Ma *Venezuela Heroica*, dell'anno seguente, mostra la fragilità della soluzione: appaiono, è vero, personaggi tipici, paesaggi familiari, ma la storia si alza tanto da quella terra e quegli uomini che diventa sogno, realizzazione perfetta e irripetibile; tra la magnificenza della storia e la scialba mediocrità dello scenario non si dà mediazione.

Come tardiva ma salutare reazione contro l'esausto romanticismo, la sua ingenua idealizzazione della storia e la sua lettura trasognata e misteriosa della realtà, giunge in Venezuela, verso il 1895, in una complessa trama d'influenze, il positivismo: con ingenua fede, è sicuro di carpire la « verità » ai fatti e alle relazioni tra i fatti e con arroganza brandisce l'arma della scienza contro il fatalismo del paesaggio. Anche le lettere accettano di mettere al bando il mistero e l'imponderabile dalla realtà e, soddisfatte del ruolo che la nuova filosofia assegna all'ambiente nello sviluppo degli avvenimenti, compiacenti, danno il benvenuto ad un altro ospite europeo: il naturalismo francese.

Ma il positivismo lascia, dopo l'effervescente entusiasmo della prima ora, un nuovo determinismo, un crudele disinganno e un più grigio pessimismo: la legge universale di progresso, il potere riflessivo dello spirito si bloccano, in definitiva, al cospetto della decisione inappellabile dei fatti e della tirannia dell'ambiente⁶. La Terra soggioga e avvilisce l'uomo, schiaccia la sua forza, piega la sua resistenza e rende inutile la sua lotta: spesso non resta che la resa o la fuga. E' allora che si stabilisce quel

⁵ Sin dalle prime pagine di *Zárate*, Buenos Aires, Imp. López, 1962, p. 22, Eduardo Blanco raccomanda: « recoge en nuestra flora el hermoso botín que ella ofrece al artista; carga de firme a la pureza; ella es tenaz, [...] y la gloria coronará tu frente con el verde laurel de la victoria ».

⁶ Cfr. Luis Beltrán Guerrero, *Introducción al Positivismo Venezolano*, in *Historia de la Cultura en Venezuela*, Caracas, Edics. Universidad Central de Venezuela, 1956, e Marisa Kohn de Becker, *Tendencias Positivistas en Venezuela*, Caracas, Edics. Universidad Central de Venezuela, 1970.

binomio, quell'opposizione civiltà-barbarie che sarà tema fortunato del romanzo *criollista*⁷; questo, sintetizzando un po' tutte le tendenze narrative del passato, romanticismo, costumbrismo, apostolato politico, diagnosi e cura, arriverà, quasi immutato, fino a Gallegos. Il paesaggio delle stampe costumbriste, esagerato nelle tinte e nei tratti, fa da sfondo al conflitto vissuto in prima persona dall'eroe riformatore che, erede diretto dell'avo romantico, aristocraticamente chiuso nei suoi affari sentimentali oppure occupato a guadagnarsi un posto individuale nella leggenda, trova imperioso socializzarsi per indicare al proprio paese abulico, arretrato, travagliato dall'instabilità politica e dalle guerre fra *caudillos*, l'antidoto efficace contro la barbarie: il progresso, la razionalità e la civiltà che strutturano armoniosamente la società europea.

Alla vigilia del '900, a differenza di quanti, sulla linea del naturalismo, si mantengono con i piedi ben saldi sulla realtà e trovano solo malvagi, potenti o falliti, solo vizi, miserie e squallidi appetiti su cui inveire con rabbia risentita o sordido compiacimento, altri scrittori si alzano dal suolo nazionale ed evadono in viaggi disintossicanti all'estero.

⁷ Cfr. Arturo Uslar Pietri, *La novela venezolana*, in *Obras Selectas*, cit., p. 936: « Hay un sentimiento trágico de la naturaleza en la novela criolla. La naturaleza es más grande y poderosa que el hombre. El hombre está a la defensiva ante ella. Es jaguar, serpiente, fiebre, soledad, paramera helada ». È interessante osservare come il termine barbarie, attribuito inizialmente con religioso terrore alla natura, si sia esteso poi come una terribile condanna a tutta la società latino-americana. Il primo verdetto fu emesso dall'argentino Domingo Faustino Sarmiento in *Facundo o civilización y barbarie* (1845), violento attacco contro il caudillo Juan Facundo Quiroga: il suo patriottico sdegno contro le piaghe del personalismo politico lo portò a stigmatizzare di « barbarie » la propria America, dimora di selvaggi incapaci di progresso, e di « civiltà » l'altra America in cui vedeva vivere i grandi valori occidentali. Si può seguire in dettaglio il dialogo che, all'interno dell'America Latina, si è sviluppato intorno al falso dilemma civiltà-barbarie, nel libro di Roberto F. Retamar, *Calibam-Cannibal*, Milano, Jaca Book, 1974.

Nelle riviste « El Cojo Ilustrado » e « Cosmópolis » i modernisti venezuelani affermano, contro i sanzionatori della società *criolla*, la necessità di operare una netta distinzione tra requisitoria politica e arte, per ridare a quest'ultima la sua fisionomia, tra avversario o alleato politico e lettore, per riappropriarsi del vero e naturale interlocutore, la volontà di contenere i sentimenti, reprimere lo sdegno o la commozione, attraverso la squisitezza e il privilegio della forma, per conquistare quell'imparzialità indispensabile perché l'oggetto artistico agisca come realtà immediata. Manuel Díaz Rodríguez in *Cuentos de color* (1896), *Idolos rotos* (1901), *Sangre patricia* (1902), mostra personaggi senza sangue né carne, semplici spunti per paesaggi artificialmente illuminati da diafane fosforescenze e silenzi penetrati solo dalla musicalità della parola⁸.

Contro i deprecabili limiti imposti da un atteggiamento parrocchiale senza prospettive e la residenza forzata sul suolo nazionale, i modernisti propugnano un entusiasta cosmopolitismo che li collega alle scuole europee: era là, infatti, che pulsava la « modernità ».

Sebbene le accuse di *escapismo* e di spersonalizzazione (come risultato del tipo di rapporto imitativo stabilito con la cultura occidentale), scagliate dai *criollisti* fossero ingenui o troppo severe, tuttavia il divorzio dalla realtà e la rottura con l'ambiente conduceva i modernisti all'isolamento e all'inevitabile paralisi. Cercheranno allora un compromesso, avanzeranno diplomatiche trattative con il *criollismo*, cederanno infine ad una mediazione senza molta convinzione e, tranne rarissime eccezioni, incapaci di offrire al tema nazionale partecipazione, lasceranno in cambio ciò che hanno: la disciplina della forma e la ricchezza di un

⁸ A differenza di quanto accadeva nel continente ispano-americano, il modernismo venezuelano fu soprattutto prosa: sebbene quasi tutti gli scrittori indistintamente si cimentassero nel verso, è nel racconto e nel romanzo che modularono con elegante naturalezza e felicità espressiva i nuovi ritmi. Cfr. Domingo Miliani, *Vida intelectual de Venezuela*, Caracas, Ministerio de Educación, 1971.

linguaggio flessibile, soggettivo, esercitato sull'esempio della scuola francese⁹.

2. Dal *Círculo de Bellas Artes all'avanguardia*. — Nei primi anni del nuovo secolo, la crisi, endemica, della struttura economica del paese appare ormai insostenibile. Premevano per un cambiamento non solo le masse contadine, ricche di secolare frustrazione¹⁰, ma, per interessi diversi, anche la recente borghesia commerciale che, integrata con rapporti di parentela o amicizia con l'élite fondiaria, aveva avviato con i paesi europei un consistente traffico di merci: esportava le materie prime eccedenti che successivamente riacquistava e offriva al consumo sotto forma di manufatti. Il desiderio di aumentare il volume degli affari coincideva con gli interessi dei *terratenientes*, propensi ad una svolta capitalistica nei metodi di coltivazione, ma rigidi nella volontà di mantenere rapporti feudali di lavoro. Per aumentare la produttività del latifondo, lasciando intatti i rapporti di classe, occorreva *Orden, Paz y Trabajo*: fu questo infatti lo slogan con cui

⁹ Cfr. Domingo Miliani, *Prueba de fuego, narrativa venezolana-ensayos*, Caracas, Monte Avila Edit., 1973, p.39: « Los modernistas pudieron dar por un momento la espalda al imperativo de hurgar el foso propio; pero al final cedieron por vía de transigencia a lo rústico, por concesión, como en Díaz Rodríguez, por tropicalismo, como en Urbaneja Achelpohl ».

¹⁰ L'emancipazione della Spagna non portò sostanziali modificazioni nella vita del Venezuela: la società mantenne la struttura coloniale precedente e il sistema produttivo del feudalesimo si trasferì alla vita repubblicana. Le masse contadine che seguirono Bolívar nella guerra d'indipendenza (1810-11), che si strinsero attorno al partito liberale durante la guerra federale (1860-64), che seguirono i feroci *caudillos* andini che di volta in volta si succedevano, non erano spinti dalle astratte insegne della libertà, uguaglianza e fraternità, né da una cosciente opposizione all'oligarchia urbana, centralista e conservatrice, né da una sentita partecipazione alle sterili risse dell'avventura caudillista che si prolunga fino ai primi anni del '900: nel rischio della guerra o nel miraggio del bottino perseguitavano la loro ricerca fondamentale sempre delusa: il riscatto dalla miseria e il possesso della terra. Cfr. Orlando Araujo, *Venezuela violenta*, Caracas, Ediciones Esperides, 1968.

Juan Vicente Gómez, agricoltore, commerciante e poi soldato, reggerà dal 1909 per ventisette anni il Venezuela.

Gli intellettuali positivisti, portavoce di quella borghesia desiderosa di affermarsi senza violenza, predicano educazione delle masse e istruzione tecnica, promettono progresso e assicurano prosperità, affannandosi a spiegare e quindi a giustificare il « gendarme necessario » del novello *Cesarismo democrático*¹¹. Dalle loro poltrone ministeriali, anche i modernisti accordano le voci al coro in lode del Benemerito.

In questi anni la prosperità promessa ci fu davvero anche se la profezia del progresso non si avverò per tutti e l'educazione delle masse non fu più necessaria: nessuno avrebbe mai potuto supporre che la Terra, senza nuovi aratri né fertilizzanti, avrebbe compensato tanto i proprietari quanto i commercianti degli smunti raccolti della superficie, cavando dalle sue viscere una ricchezza così smisurata. Il petrolio, frutto prodigioso della terra, venne improvvisamente a tamponare la crisi. Ce n'era in abbondanza per risolvere i problemi della produttività accantonando progetti audaci (e non più « illuminati ») e soluzioni virtualmente pericolose: la *Standard* e la *Shell* atterrano sul latifondo lasciando intatta la sua aridità; la borghesia commerciale, che in tempi di vaneggiamenti premeva per la grande svolta capitalista in agricoltura, corregge i suoi programmi in piena allegria e si converte nella grande borghesia *compradora* di tutti i generi di consumo richiesti dai percettori delle rendite del petrolio. I

¹¹ È questo il titolo della raccolta di saggi (1919) in cui Laureano Vallenilla Lanz, denunciando l'estraneità del pensiero politico che sostenne l'indipendenza e l'incapacità di adattarlo e tradurlo nella realtà storica del paese, vede nel fenomeno cesarista del *caudillismo* un prodotto naturale e spontaneo e l'unica soluzione congeniale al popolo venezuelano. *La evolución política y social de Venezuela* (1904) di J. A n d a r a e *Estudios sobre personajes y hechos de la historia venezolana* (1911) di A r c a y a sono saggi in cui il determinismo del metodo d'analisi positivista, ancora una volta si piega a difesa e giustificazione del *caudillismo*, prodotto di condizioni speciali di « razza ed educazione », precedenti dalla sovrapposizione delle componenti india, negra e spagnola.

più grandi consumatori sono i proprietari terrieri, che confermano la loro vocazione di tranquilli redditieri, la nuova classe urbana di burocrati, di tecnici del petrolio e la privilegiata minoranza di contadini che trovano un salario nei campi e nelle città petrolifere.

Il petrolio sembra, in un primo tempo, modificare solo superficialmente la struttura e la mentalità agricola del paese: per alcuni fortunati proprietari è solo un felice accidente, per il regime un'immensa torta da distribuire in feudo perpetuo ai fedelissimi (al di sopra di ogni sospetto di fellonia nei loro contratti di sfruttamento con le compagnie statunitensi), insomma un magnifico espediente per rafforzarsi evitando di fronteggiare la crisi. Il latifondo, senza riforma, rimane inalterato: sono identici gli arcaici metodi di coltivazione, identici i patriarcali rapporti di lavoro, identico il prestigio sociale accreditato al possesso della terra, ma qualcosa di profondo, anche se per il momento non del tutto chiaro, aveva irrimediabilmente sconvolto il vecchio indirizzo; saltando tutte le fasi intermedie, il sottosuolo aveva proiettato un settore del paese nello stadio dell'industrialismo più avanzato: sul feudo si era sovrapposto il grande capitale, sulla proprietà il monopolio, sul « libero gioco di forze » un rigido sistema di *trust* e cartelli¹². La capitale, prima solo centro di po-

¹² Un dato rivelatore del monopolio esercitato dal capitale straniero sul settore del petrolio si può cogliere anche nel ritardo con cui fanno la loro comparsa gli studi condotti da storici ed economisti venezuelani sull'argomento, di esclusiva competenza, fino a tempi relativamente recenti, degli « esperti » statunitensi. Fra i primi studi sul tema del petrolio cfr. Federico Baptista, *Breve reseña histórica de la industria petrolera en Venezuela*, Caracas, Edición Excelsior, 1955; Arturo Uslar Pietri, *El petróleo en Venezuela*, Empresa El Cojo, Caracas, 1955; Juan Pablo Pérez Alfonso, *Petróleo, jugo de la tierra*, Editorial Arte, Caracas, 1961. Particolarmente pregevole per la moderna metodologia con cui si affronta lo studio della penetrazione neocolonialista in Venezuela, è l'analisi di Héctor Malavé Mata, *Petróleo y desarrollo económico de Venezuela*, Ed. de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962 e di Pedro Estéban Mejías, *Monopolio y Precios del Petróleo*, Edición de la Universidad

litica e cultura, prende il volto di una moderna metropoli occidentale, ma le stupefacenti novità del progresso e il lusso del centro non valgono a nascondere l'oltraggiosa miseria della periferia, dove miserabili *campesinos* si accalcano per assistere, esclusi, alla festa del paese.

Gli intellettuali che non vivono a palazzo, assistono sbigottiti e disorientati, avvertono una dolorosa sensazione di allarme e dispersione ed è questa opprimente incertezza, questo turbamento senza nome preciso a rianimare le tendenze idealistiche e a determinare, come antidoto al pessimismo, un atteggiamento distaccato e quasi mistico. In attesa di una realtà collettiva più degna che si rimanda al futuro, la *generación del 18* vive una realtà privata, inventandola in una poesia intima, dai tocchi sfumati e discrete trasparenze; nel ritmo equilibrato, armonioso e pieno della creazione, che in nulla ricorda quello esterno, che procede frenetico per continue e successive fratture, guadagna un proprio senso del tempo. Può sembrare strano che questi poeti che vivono in città, in una città di transizione dal vecchio al nuovo, dove si mescolano e si confondono i diversi strati sociali, dove approdano, con le loro tradizioni, contingenti umani destinati a conservare la povertà della campagna e ad assumere le aspirazioni della metropoli, abbiano potuto dare vita ad una poesia così raccolta, sommessa e così ripiegata sulla soggettività. Della folla che passa loro accanto, sentono solo lo squallido anonimato, del movimento incessante della città solo vertigine, della repentina sostituzione del vecchio col nuovo solo disaffezione e distacco per le antiche certezze: l'atteggiamento neutrale, di osservatore non impegnato di fronte alla mobilità estenuante dell'esperienza, diventa riscatto, modello di vita e di arte, e in que-

Central de Venezuela, Caracas, 1963, per il meccanismo dei prezzi nel mercato internazionale del petrolio. Per un completo panorama sui problemi del petrolio nelle sue proiezioni sull'agricoltura, industria e commercio e sulla politica culturale del paese, rimando ad Orlando Araujo, *Nuestro Señor el Petróleo*, in *Venezuela violenta* cit., pp. 118-127.

sto si ricollegano idealmente ai modernisti, a cui, polemicamente, sentivano di non dovere nulla¹³.

La giovanile aggressività, quella che suscita ebbrezza e stimola l'immaginazione, i poeti della generazione del '18 l'avevano lasciata ai pittori con cui, fin dal '12, avevano condiviso le prime esperienze nel *Círculo de Bellas Artes*, che, in una collaborazione inedita per la storia culturale del paese, riuniva anche i giovani narratori, musicisti e scultori di Caracas¹⁴. Nei loro schizzi, macchie e bozze, il movimento non suggerisce angoscia, ma una magica idea di metamorfosi, di precario equilibrio e irripetibili istanti, la dissoluzione di ogni cosa in movimento si traduce in colpo d'occhio, prospettiva e sensazione. Con la soggettivizzazione del paesaggio e con la approssimazione, solo a prima vista negligente, con la scomposizione del colore in sfumatura, luce e trasparenza, con il rifiuto del racconto, della storia del soggetto, accolto solo per quel che ha di efficace, fa il suo ingresso in pittura l'impressionismo¹⁵.

¹³ Cfr. Oscar Sambrano Urdaneta, *Prólogo a Poesía de Fernando Paz Castillo*, Editorial Arte, Caracas, 1967, che raccoglie una lunga confessione da parte del poeta più anziano della «generación de 18»; cfr. pure Mario Torrealba Lossi, *Los poetas venezolanos de 1918*, Madrid, Artes Gráficas Arges, 1957 e, fra i numerosi studi che José Ramón Medina ha dedicato alla poesia venezuelana, cfr. *Examen de la poesía venezolana contemporánea*, Dirección de Cultura y Bellas Artes, Ministerio de Educación, Caracas, 1956; *Antología Venezolana (verso). Prólogo*, Editorial Gredos, Madrid, 1962 e l'ampio panorama dedicato ai poeti del 18 in *50 años de literatura venezolana*, Caracas, Monte Avila Edit., 1969, pp. 9-62.

¹⁴ Sul ruolo determinante svolto dal *Círculo de Bellas Artes* nello sviluppo della plastica e della pittura del novecento, rimando a Miguel Otero Silva, *El Círculo de Bellas Artes*, in «Revista Nacional de Cultura», Caracas, Julio-Setiembre de 1968.

¹⁵ Per una informazione della storia della musica e della pittura nella vita culturale del Venezuela, e delle attività ed orientamenti delle nuove correnti cfr. José Calcaño, *La cultura musical en Venezuela*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1955; Rhazés Hernández López, *Cuarenta años de música. Los compositores y su música*, Ediciones Especiales del Círculo Musical, Caracas, n. 7, 1968; Alfredo Boulton, *Historia de la pintura en Venezuela*, Caracas, Ed. Arte, 1968.

Questa nuova interpretazione della realtà non contagiò il gruppo degli scrittori che pure avevano partecipato con entusiasmo alle attività del *Círculo de Bellas Artes*: dai pittori trassero la certezza di essere « nuovi », di trovarsi all'inizio di una nuova epoca, che non si poteva però lasciare a se stessa, limitandosi a registrare la novità, ma che occorreva indagare con studio diligente e indirizzare con proposte concrete. L'impegno sociale riappare in questa generazione di scrittori più forte delle preoccupazioni esclusivamente estetiche, in ciò ricollegandosi agli autorevoli maestri *criollisti*: è nella sfera sociale che misurano la propria responsabilità di scrittori e nella funzione di educatori il rapporto più valido con il pubblico dei lettori¹⁶. Questa volontà di calarsi nella comunità sociale per definire mali e avanzare proposte si può cogliere soprattutto in Gallegos, i cui romanzi, espressione del più maturo e cosciente regionalismo, superano per la prima volta le frontiere nazionali. Ignorando ancora il potere del grande capitale, Gallegos ritorna alla terra trovando materia d'indagine e repertorio inesauribile di creazione: è sempre nel *llano* che individua l'origine della violenza, lo spazio smisurato che separa il cittadino dallo stato, che reclama intermediari e investe d'affetto e di rispetto i *caudillos*, il centro da cui dilaga ad onde concentriche il regionalismo e il frazionamento e da cui partono i predatori del potere, la forza che intreccia funesti *mestizajes*, che disorienta gli ideali e spezza la volontà. E' ancora la natura che con indiscussa autorità romantica detta la narrazione, copre spazio e tempo, intreccia idilli, congela personaggi, crea tipi e organizza il sistema logico dell'autore. Rigoroso e

¹⁶ Organo d'espressione fu la rivista « La Alborada » dove Rómulo Gallegos, Julio Planchart, Henrique Soublette e Julio Rosales postulavano, sulla linea del positivismo, la relazione tra educazione e violenza, individuando nel fatto educativo il presupposto indispensabile per la formazione di una coscienza democratica. Cfr. al riguardo Julio Rosales, *Evocación de « La Alborada »*, in « Revista Nacional de Cultura », Caracas, julio-agosto 1959 e Pedro Grasses, « La Alborada », *significación de un dibujo titular*, in *Estudios bibliográficos*, Caracas, Edics. del Ministerio de Educación, 1968.

impeccabile nella diagnosi del male, cauto nella terapia, Gallegos tuttavia lascia posto alla speranza anche se non alla certezza, promettendo rigenerazioni e forse guarigioni per lo spirito ma per la società solo convalescenze lente e pazienti¹⁷.

Mentre Doña Bárbara (1929), *devoradora de hombres*, fa strage di cuori (anche dei lettori), fornendo ai malevoli sospetti e indizi che il suo insaziabile appetito forse si sarebbe esteso ai romanzi stessi, inaspettatamente e a dispetto del generale consenso, insorge un'avanguardia frondista. Non si sa se per leggerezza o impudenza, questa dichiara decaduto il suo potere e la sua grandezza appena consolidata, insignificante il suo fascino e il suo mistero, prevedibili le sue insidie e decifrabile il suo linguaggio, sia quello complicatamente popolare che quello ingenuo ed erudito.

Con molte negazioni, molte condanne e moltissime promesse, un gruppo di giovani poeti e scrittori, che si definiscono generazione del 28, dichiarano infatti defunto il passato, anche quello che ancora palpita di presente per affermare la volontà del nuovo¹⁸.

Il nuovo è l'apritisesamo con cui il Venezuela può guardare un'altra volta all'Europa, può respirare l'alito inebriante della sua capitale, ancora Parigi, può sorbire i movimenti e i guizzi della sua modernità, può partecipare alle audacie, alle bizzarrie

¹⁷ Tra i numerosi studi dedicati a Rómulo Gallegos cfr. Orlando Araujo, *Lengua y creación en la obra de Rómulo Gallegos*, Buenos Aires, Nova Ed., 1955; Domingo Miliani, *Esquema para una tipología galleguiana*, in *Prueba de fuego* cit. e José Ramón Medina, *Rómulo Gallegos*, Ed. Arte, Caracas, 1966.

¹⁸ Arturo Usler Pietri, Antonio Arráiz, José Antonio Ramos Sucre, Carlos Eduardo Frías, Miguel Otero Silva sono solo alcuni dei nomi più noti di questa foltissima generazione d'avanguardia, accuratamente studiata soprattutto nella produzione poetica, da Raúl Agudo Freitas nel saggio *Pío Tamayo y la vanguardia*, Caracas, Edics. de la Universidad Central de Venezuela, 1969; per le scelte politiche del gruppo e le loro ripercussioni nella vita del paese rimando all'articolo anonimo *Es sustituible la generación del 28?*, in « Cambio », Caracas, abril de 1968.

e ai giochi della sua eterna giovinezza; per il nuovo il Venezuela si scuote da dosso le tarlate reliquie di un tempo rurale magicamente lento, indolente, impreciso, per cantare alla velocità, alla macchina e al cielo di Lindberg; il nuovo è ancora la formula con cui la parola si ribella all'uggia di raccontare, riferire e definire per abbandonarsi al piacere di suggerire, indovinare e alludere, liberando segrete affinità e rispondenze, allacciando rapporti e associazioni insolite o fortuite.

Tutti i giovani che parteciparono all'avventura avanguardista vissero intensamente il clima di entusiasmo, la sensazione d'indipendenza, l'ebbrezza di libertà che diede loro il contatto con la cultura occidentale, ma sbagliammo pensando che potesse ripetersi l'allucinazione di cui soffrirono i loro progenitori modernisti che, emigrando in massa dall'America Latina, perdettero la rotta e non trovarono più la strada di ritorno.

Approdando ai lidi del vecchio continente per completare, con aristocratica diligenza, gli studi o per sfuggire a squallide storie di persecuzioni politiche, non si sottrassero, in un primo tempo, alla tentazione di civettare con « l'universalità » delle avanguardie europee, ma non divennero i suoi consumatori coloniali, non dimenticarono la patria, anzi la scoprirono più viva e reale che mai, più originale e attuale di quanto non credessero: là viveva allo stato libero, naturale e vergine l'altra dimensione della realtà, quella innocente, misteriosa e magica a cui i surrealisti cercavano di approssimarsi con gli artificiali deliri o le complicate operazioni di trascrizione dell'inconscio, là, nei racconti inverosimili dei vecchi saggi che vedono i cavalli volare, le uova preistoriche schiudersi, le radici della terra camminare, là viveva l'assurdo, viveva la sua perenne infanzia il surrealismo eterno, o, che è lo stesso, il realismo magico¹⁹.

¹⁹ *Realismo mágico e real maravilloso* chiamano rispettivamente Arturo Uslar Pietri e Alejo Carpentier questa razionalizzazione o, se vogliamo, nazionalizzazione del modello surrealista di cui, aldilà delle mode, sopravviverà quella sorprendente naturalezza con cui gli aspetti più sconcertanti e inconsueti della realtà ispanoamericana vengono accolti come

Dopo un lungo cammino, con molte biforcazioni e insidiosi labirinti, i giovani d'avanguardia ritornano inaspettatamente al punto di partenza, ritrovando i vecchi amici: i fedelissimi di Doña Bárbara, ancora perseguitati dalla selva o stesi a sonnecchiare nella calura dei vasti *cafetales*, e i colleghi di università, invecchiati dal lungo esilio latinoamericano, che avevano trasferito il delirante giacobinismo con cui avevano animato le rivolte studentesche contro Gómez nel '28 alla letteratura, facendo del realismo, a cui erano rimasti fedeli, una fiammeggiante arma di attacco contro la dittatura e una dolorosa denuncia delle oltraggiose fratture sociali.

Passato il tempo delle reciproche accuse, della ribellione contro le reliquie, del sarcasmo e dei manifesti scandalosi, regionalisti, realisti di militanza sociale e avanguardisti tornano a stringersi la mano e chiariscono l'equivoco. Pur mantenendo ferme riserve di natura formale, trovano un punto d'incontro nel contatto mai perduto con la propria realtà, nella comune scelta della terra venezuelana come universo problematico e repertorio ancora inedito di creazione: sfiorata in superficie, scavata senza pudore o interiorizzata fino ad intuire la sua dimensione magica, è sempre la realtà, la propria realtà che viene poetizzata, descritta o allusa.

Julio Garmendia frattanto, uno scrittore rigorosamente appartato dai rumori della vita letteraria, senza bisogno di consensi, non richiesti né negati, aveva trovato, lavorando con diligenza artigiana al *cuento azul*, il modo di sgusciare dalla rete della realtà, allargando con discrezione e delicatezza le maglie della logica: senza più appigli, né di spazio né di tempo, fluttuava li-

quotidiani, e quella affettuosa attenzione per tutto un complesso di miti e leggende popolari diversamente destinati all'oblio. Cfr. al riguardo Domingo Miliani, *Uslar Pietri, renovador del cuento venezolano*, Caracas, Monte Avila Edit., 1969 e il numero speciale, interamente dedicato al surrealismo latinoamericano, *Aspectos del para surrealismo y el surrealismo en Latinoamérica*, en « Zona Franca », Caracas, año V, n. 11, febrero 1972.

bero in un universo fantastico senza leggi né contorni, in compagnia di una moltitudine di esseri imprecisi, ironici, gioiosamente ambigui, privi di materialità e ignoranti di coerenza. L'ambiente di allora, impegnato in ben più serie trattative, non seppe cogliere la saggezza di questo messaggio, solo in apparenza bizzarro e stravagante, e molto più tardi, nei racconti di *La tienda de muñecos* (1927) e *La tuna de oro* (1951) si incomincerà a scorgere una possibile via d'uscita dalla tirannia del reale ²⁰.

3. *Realità: incontri e scontri.* — La seconda guerra mondiale non fu, come i precedenti conflitti europei, argomento di discussione appassionante ma estraneo fra politici, intellettuali e ben informati: l'eco dei suoi orrori, il frastuono della spaccatura si sentì come agonia di un mondo, di una civiltà di cui pure si era parte. Il silenzio della Spagna, ammutolita nella *paz* franchista e, poco dopo, l'isolamento della Francia e dell'Inghilterra, intente a leccarsi le ferite, accelerano la definitiva e formale capitolazione del Venezuela alla risoluta offerta di amicizia e « buon vicinato » da parte degli Stati Uniti. Lungo gli anni '40 le metropoli tradizionali, Madrid, Barcellona, Parigi e Londra cominciano a perdere il monopolio delle mercanzie culturali e a dividere con gli Stati Uniti l'esportazione di opere e modelli ²¹.

²⁰ Julio Garmendia, nel racconto *Cuento ficticio en La tienda de muñecos*, Mérida, Universidad de los Andes, Col. Actual 1970, p. 37, così definisce il suo proposito ricordando: « Hubo un tiempo en que los héroes de historia éramos todos perfectos y felices al extremo de ser completamente inverosímiles. Un día vino en que quisimos correr tierras, buscar las aventuras y tentar la fortuna, y andando y desandando de entonces acá, así hemos venido a ser los descompuestos sujetos que ahora somos, que hemos dado en el absurdo de no ser absolutamente ficticios, y de extraordinarios y sobrenaturales que éramos nos hemos vuelto verosímiles, y aun verídicos, y hasta reales ».

²¹ La letteratura nordamericana d'avanguardia non approdò in terra venezuelana direttamente ma, per la prima volta e come segno di una certa autonomia e comunicazione interna, con la mediazione delle case editrici sorte a Buenos Aires e Città del Messico che, già da qualche anno,

Le novità letterarie non impressionano, naturalmente, i soliti irriducibili nostalgici dei paesaggi contadini che, in buona fede, mascherano il proprio attaccamento alle forme tradizionali con un intransigente e logoro nazionalismo. Un nutrito gruppo di scrittori invece, novellieri soprattutto, provenienti dalla recente classe media della capitale e dei centri petroliferi, si avvicina ai prodotti artistici importati per cercare, seppure con timidezza e forti remore, strumenti espressivi più agili e malleabili alla rappresentazione del proprio mondo o della propria intimità. Sono sempre scrittori realisti, fedeli al modello ereditato ma decisi a liberarlo dalle forme abusate, a rinnovarlo in accordo alle nuove proposte culturali. Respingendo il ruolo tradizionale di giudice, inflessibilmente sanzionatore, o di riformatore, dolce e indulgente, alcuni si aprono alla realtà con una scrittura irriverente, diretta, veloce, che non conosce timori o reticenze: trascurando eroi e benpensanti, prendono per mano gli sconfitti, i diseredati, gli umili e insignificanti abitanti della campagna e della città; dimenticando santità e paradiso, svelano violenza, crudeltà, sesso, volgarità e morte come proiezioni normali del caos dell'esistenza. Altri scrittori, più vigili dei pericoli di tale rinnovato naturalismo, cercano di prendere distanza dalla realtà, sviscerandola indirettamente dai ricordi e dalle evocazioni, smorzandola nello spazio sfumato del sogno e avvolgendola nel tempo arbitrario dell'anima, disarticolandola in lunghi e monotoni dialoghi solitari, senza riuscire però a dissolverla o a convertirla in esperienza poetica autentica²².

È questo un gioco ambiguo, faticoso, pieno di insidie e at-

andavano cercando e creando, che è lo stesso, i propri interlocutori nei lettori delle città e, saltando i normali canali di trasmissione (Barcellona, Parigi, Nuova York), tentavano di gestire in proprio il mercato, curando sia la traduzione e il commento, quanto la divulgazione delle opere degli autori sudamericani e stranieri più rappresentativi del momento.

²² Muovevano timidamente in questa direzione Gustavo Díaz Solís, Guillermo Meneses e con maggiore sicurezza Antonio Márquez Salas, profondamente suggestionato da Faulkner, e Oswaldo Trejo.

trattive, a cui partecipano, con concentrazione e accanimento ancora maggiori, gli scrittori della generazione successiva, e d'altronde il nuovo periodo si presenta così denso di contrasti, disordini, minacce e scelte drammatiche che il tema prediletto, o talvolta l'unico tema, è questa snervante ebbrezza di disintegrazione.

Se polemiche, condanne, presunzioni, aggressività, sfide e promesse sembrano ricalcare, nella condotta dei nuovi scrittori, la scanzonata ironia degli avanguardisti del '28, si è pur coscienti dell'insincerità di queste burle che, ostentazioni malinconiche ormai di una consapevole e compiaciuta sicurezza mai posseduta, confermano piuttosto un precoce disincanto e una rigorosa lucidità.

Cresciuti negli anni di opulenta sonnolenza della dittatura, vivono nel breve arco di un decennio, 1958-1968, esperienze irripetibili: vedono la borghesia abbandonare Pérez Jiménez, dopo averlo sostenuto con più o meno discrezione, condividono la speranza delle forze politiche di sinistra di ricostruire il paese su basi rivoluzionarie (l'esempio di Cuba come guida), e sentono l'amarezza della sconfitta nelle elezioni del '59 che riconfermano la vecchia struttura del potere con una social democrazia più consapevole dei propri limiti, più moderata della precedente e ancora più timida nei confronti degli interessi dell'esercito e del grande capitale del settore petrolifero. Tanta subordinata saggezza innesca, dopo il disorientamento e l'attesa iniziale della sinistra, un inarrestabile processo di radicalizzazione politica, non solo tra le forze di opposizione che, certe di un cambiamento imminente avevano fino ad allora collaborato con il governo, ma tra gli stessi esponenti progressisti di *Acción Democrática*, dalla cui scissione nel '60 nasce il MIR (*Movimiento de Izquierda Revolucionaria*).

Alla vigilia delle nuove elezioni del I Dicembre del '63, un pesante bilancio di morti, prigionieri politici, processi sommari, torture, è quanto rimane di quattro anni di violenza scatenata dalle organizzazioni guerrigliere e dalla repressione poliziesca. In un clima di pacificazione nazionale, il versante conservatore

di AD, di nuovo al potere, congedava la rivoluzione e ristabiliva l'ordine²³.

Durante questi anni cruciali, gli scrittori della nuova avanguardia non si limitano ad osservare o registrare gli avvenimenti. Mai prima di allora gli intellettuali si erano sentiti tanto coinvolti negli scontri reali, mai si erano trovati con tanta urgenza nella necessità di scegliere tra due strade rivali e chiamati a svolgere l'imprevisto e arduo compito di orientare e definire valori e concetti ancora imprecisi o del tutto nuovi. Persino lo scrittore regionalista, che si sentiva investito della sacra autorità del maestro, non era stato che esecutore e portavoce di una ideologia ben precisa e consolidata: con semplicità di struttura ed economia di mezzi (perché non prendere ancora una volta Gallegos come esempio?), sviluppava la narrazione su quattro costanti presso che invariabili, latifondo improduttivo, proprietario brutale, contadino oppresso, eroe riformatore, e benché esprimesse il conflitto tra potente e sfruttato in termini estremi di lotta di classe, l'oggetto e il punto di vista dell'esame erano quelli della borghesia a cui, in definitiva, era destinato il prodotto. Attraverso il mezzo letterario essa rendeva note le sue idee di progresso positivista, fissava i confini delle libertà previste e consentite e remunerava con il successo lo scrittore che la serviva con diligenza narrando. Fino alla prima guerra mondiale l'artista, che quasi sempre proveniva dagli stessi ranghi dei suoi lettori, ignorava scelte e possibilità diverse di idee e di pubblico, essendo i *campesinos* analfabeti e i *terratenientes* poco affezionati alle letture. Con il processo di urbanizzazione, avviato, più o meno artificialmente, dall'industria e l'emergere di una nuova classe

²³ AD, sconfitta dal partito cristiano sociale COPEI nelle ultime consultazioni elettorali del Dicembre '78, si dichiara, al pari delle altre formazioni con obiettivi socialdemocratici, un partito interclassista, anche se ha sempre reclutato la maggior parte dei suoi militanti fra gli strati contadini. Cfr. al riguardo M. Vicente Magallanes, *Los partidos políticos en la evolución histórica venezolana*, Caracas, Edit. Mediterraneo, 1973 e Ramón Escovar Salom, *Evolución política de Venezuela*, Caracas, Monte Avila Edit., 1972.

sociale con i suoi problemi, le sue idee e il suo potenziale pubblico di lettori, lo scrittore si trova nell'angosciosa situazione di scegliere tra due campi e due ideologie opposte, tra il mondo della borghesia, con il suo riformismo solo in apparenza riformatore e quello della classe media, la cui fisionomia è ancora imprecisa.

Ritornando al periodo di cui ci stavamo occupando, non c'è problema di scelta per gli scrittori poco amanti di novità, che continuano quindi a seguire lo stesso pubblico e le stesse idee messe a servizio di una *Acción Democrática* in cerca di appoggi sempre più vasti.

Le prime iniziative degli intellettuali che scelgono la via della dissidenza vengono portate avanti con fatica, tra mancanza di chiarezza soggettiva e condizionamenti obiettivi del sistema, nell'ambito di riviste, movimenti, circoli, conventicole e gruppi che in breve tempo si scindono, si uniscono, si estinguono e si riformano con nomi e obiettivi diversi. Se i pericoli impliciti nel modello di « gruppo letterario » non sempre vengono evitati, la tendenza ad unirsi, a formare colonie è già segno della nuova dimensione sociale degli intellettuali che abbandonano isolamento e individualismo, zelanti esercizi formali, prudenti sbirciate nel panorama universale alla ricerca delle attrezzature più adatte al repertorio domestico, per cercare, in uno sforzo di positività, un clima propizio alla discussione e il confronto e un terreno adatto alla collaborazione concreta con le forze di opposizione²⁴.

Con la prima sconfitta elettorale delle sinistre, giornali, riviste e istituzioni ufficiali, fino ad allora di libero accesso, chiudono la porta in faccia agli « estremisti » e vengono repressi con

²⁴ Se sporadici furono i casi di militanza attiva nelle organizzazioni clandestine, come avvenne per alcuni esponenti del gruppo « Sardio », impegnati nelle azioni di guerriglia del MIR, generalizzata fu invece, anche nei gruppi e riviste con obiettivi più strettamente letterari, la volontà di contribuire ad una analisi seria e approfondita dei problemi del paese. Validi interventi vennero offerti dalle riviste « Cruz del Sur », « Tabla Redonda », « En letra Roja » e « Qué pasa en Venezuela », espressioni queste ultime due dei massimi sforzi di integrazione con la sinistra politica.

violenza le manifestazioni pubbliche e le rassegne scandalose in cui si attaccavano le figure intoccabili con le impertinenze, tutto sommato innocue, del vecchio manuale surrealista rispolverato per l'occasione²⁵. La disfatta dei partiti di sinistra, privati di qualunque peso politico dopo il fallimento della rivoluzione, si ripercuote per rimbalzo nella condotta dei nostri scrittori che ritirano aggressività e sfide e si separano prendendo strade diverse²⁶. Rimanevano, comunque, le armi più efficaci, poesie, racconti e romanzi, con cui, in uno sforzo di integrazione, avevano appoggiato le sinistre e coinvolto il pubblico vigile, ribelle o solo potenzialmente sensibile. Si tratta di un gruppo di opere di slancio utopico e di dolorosa denuncia anche nella violenza e asprezza del linguaggio, significative per il valore strettamente letterario e per la chiarezza dell'obiettivo manifesto o implicito: ponendosi come proiezioni di una responsabilità culturale rivoluzionaria, cioè veramente critica, si impegnano non più a « riflettere » ma ad incidere attivamente e orientare²⁷.

²⁵ Sebbene le iniziative pubbliche di « Sardio » fossero spesso spettacolari risultarono poco incisive al confronto delle manifestazioni, ben più provocatorie e irritanti di « El Techo de la Ballena » che, attraverso rassegne fotografiche, cataloghi impudenti e poesie satiriche, più volte rianimò, per effetto della stizza, il « cadavere culturale » della borghesia.

²⁶ In questi ultimi anni il MAS (Movimiento al socialismo) ha canalizzato le attese di quanti hanno reagito al disorientamento e alla sfiducia. Nata nel gennaio del '71 da una scissione del partito comunista, accusato di opportunismo e incomprensione nella precedente fase rivoluzionaria, questa nuova formazione, che prevede nella sua strategia il ruolo determinante dei ceti medi, ha rapidamente colmato il vuoto lasciato dalla sinistra tradizionale, inserendosi nel consueto dialogo tra AD e COPEI.

²⁷ Restano opere di alto livello i racconti di Adriano González León, i romanzi di Salvador Garmendia, le poesie di Ramón Palomares, Francisco Pérez Perdomo, Caupolicán Ovalles e Juan Calzadilla. Già Alfredo Chacón, *La izquierda cultural venezolana 1958-1968*, Caracas, Edit. Domingo Fuentes, 1970, sulla base dei testi più significativi, pubblicati su giornali e riviste dai gruppi di rinnovamento nel decennio 1958-1963, ha proposto un bilancio, inteso come contributo per una revisione del concetto di responsabilità culturale nell'ambito della sinistra.

Lontani ormai nel tempo gli anni eroici della sfida al potere, un rinnovato senso di impazienza, tensione e malumore caratterizza, anche a prima vista, la ricerca dei « giovani » più recenti. Ripetendo il gioco più antico, riprendono ad assediare senza tregua la realtà, non più per correggerla o trasformarla come gli uomini del '58, né per cercare, con una vecchia e già sperimentata ricetta, un accordo attraverso il recupero della sua poesia o la scoperta della sua suggestione e mistero: sottolineando il suo disordine e la sua abiezione, smascherando con acidità la falsità delle sue seduzioni, deformando fino a rendere irriconoscibili gli oggetti più scontati della sua quotidianità, ribadiscono la propria inconciliabilità con un mondo in cui non è più possibile trovare un senso²⁸.

Disordine, abiezione, falsità, caos della realtà non sono certamente nuovi, come sappiamo, nella letteratura venezuelana, familiarizzata, fin dalle sue prime manifestazioni, con questo tema, variamente modulato ma puntualmente recuperato. Nuova è la condanna senza appello, senza illusioni, nuova è l'asprezza del dissidio che tutto dissolve in squallore, assurdo e crudeltà, nuovo è soprattutto questo trasportare di peso la realtà così com'è in letteratura; e questa realtà si muove autonomamente, nel suo imprevedibile disordine, sconcertando tanto il lettore quanto lo scrittore, che, privato di qualunque luogo privilegiato di osservazione, si limita ad assistere, a raccogliere indizi per mettere a fuoco situazioni, individuare personaggi, recuperare uno spazio, cogliere un tempo, sottrarsi all'inganno di una realtà che si ribella a qualunque definizione, si disintegra nelle molteplici pro-

²⁸ Nella nuova ondata di narratori emergono per chiarezza di obiettivi e serietà di lavoro Francisco Massiani, José Balza, Jesús Alberto León, Luis Britto García, David Alizo, Rodolfo Izaguirre e Laura Antillano. Si potrebbero ricordare altri nomi, non ancora affermati ma ricchi di sorprese per la critica ufficiale che ha solo marginalmente affrontato questa recentissima produzione. Per averne un'idea cfr. Armando Navarro, *Narradores venezolanos de la nueva generación*, Caracas, Monte Avila Edit., 1970.

spettive, si ricompone nella memoria, riaffonda nell'ambiguità della dimensione interiore dove tutto è simultaneo e senza mezzo.

Stanchi, ansanti dopo quest'ultima corsa, questo andirivieni senza senso, ci rimane appena un po' di fiato per chiederci che ne è stato del vecchio caro Julio Garmendia e cosa se ne faranno i prossimi giovani di questi brandelli di realtà ²⁹.

CECILIA GALZIO

²⁹ Fino a poco tempo fa, la letteratura venezuelana era rappresentata in Italia dal romanzo tanto illustre quanto poco letto di Rómulo Gallegos *Doña Bárbara*. Solo recentemente e trascinati dall'ultima possente ondata della cosiddetta « nuova narrativa ispanoamericana », sono approdati i nomi di Uslar Pietri, Salvador Garmendia e Adriano González León.

DALLA CRONACA ALLA POESIA DELLA REALTÀ:
GLI ESORDI DI H. KIPPHARDT ROMANZIERE

« ...ci sono degli argomenti, sui quali difficilmente si può scrivere senza il sostegno della prova e che hanno bisogno di un'autenticità oggettiva. Ci sono argomenti dei quali non si può avere una visione e per i quali è possibile ricavare il caratteristico solo dalla contraddittoria moltitudine dei fatti »¹.

Così, in un'intervista, Kipphardt difendeva il suo dramma più rappresentativo del teatro documentario: *In der Sache J. Robert Oppenheimer* (1964). Il sostegno della prova, che assolverà il suo ruolo anche in altre opere come *Joel Brand. Die Geschichte eines Geschäfts* (1965) o *Die Nacht in der der Chef geschlachtet wurde* (1966), aveva tuttavia dimostrato il suo valore più convincente proprio nel dramma privato e storico del grande fisico nucleare, "padre della bomba atomica", costretto a scegliere tra « la lealtà nei confronti dello stato e la lealtà nei confronti dell'umanità » (p. 299).

In effetti la sostanza dell'operazione kipphardtiana consiste solo in seconda linea nella riproduzione di un capitolo della guerra fredda, il clima di terrorismo politico noto con il nome di maccartismo. Riducendo alle proporzioni di un'opera teatrale le tremila pagine dell'inchiesta Oppenheimer (pubblicata dalla

¹ Heinar Kipphardt, *In der Sache J. Robert Oppenheimer*, in *Stücke*, I, Frankfurt a.M. 1973, p. 358: d'ora in avanti citato nel testo con la semplice indicazione della pagina.

commissione americana per l'energia atomica nel maggio del 1954), l'attenzione del drammaturgo è in primo luogo rivolta al dilemma di fondo, che, nato e calato in una vicenda storicamente documentata, rimane tragicamente irrisolto. Le arringhe del senatore Mc Carthy hanno perso da un pezzo la loro attualità, ma il pericolo di una distruzione pressoché totale del nostro pianeta rimane ipotesi tutt'altro che inverosimile. La scienza ha fornito all'uomo — per la prima volta — la possibilità di autoannientarsi, ma non è in grado di evitare che egli faccia uso di tale possibilità. Il massimo del progresso scientifico minaccia così di concludersi col massimo della barbarie, con la negazione stessa delle fonti della vita. Paradosso non nuovo, dinanzi al quale il Möbius dürrenmattiano ad esempio (*I fisici*, 1962), aveva già confessato la sua impotenza, rifugiandosi in un manicomio e rinunciando quindi alla ricerca scientifica².

Ma proprio perché si tratta di un problema cruciale del nostro tempo, il passaggio dalla tecnica del grottesco a quella del teatro documentario riesce particolarmente gradito al lettore. Questi può cogliere dal vivo il drammatico inverarsi della massima dürrenmattiana: « Ciò che riguarda tutti può essere risolto solo col concorso di tutti »³. Gli scrupoli di Oppenheimer e di qualsiasi altro fisico del suo gruppo non contano più nulla una volta che i risultati delle loro ricerche, istituzionalmente controllati dalle autorità militari, vengono ad esse consegnati. Allora il "lavoro del diavolo", messo in moto dai fisici, diventa faccenda

² Rispetto al *Galilei* di Brecht, però, tale paradosso costituisce la novità centrale; essa pone nuovi problemi formali per la rappresentazione del dramma della scienza. Galileo vede già arrivare una nuova epoca, figlia del progresso scientifico, che l'autorità costituita invano si ostina a reprimere. La nuova epoca che i fisici di Dürrenmatt e di Kipphardt intravedono confina immediatamente con la fine del tempo storico, una vera apocalisse realizzata dall'uomo stesso: si veda in proposito il cap. *Dichtung und Naturwissenschaft* di Hans Kuegler, *Weg und Weglosigkeit. Neun Essays zur Geschichte der deutschen Literatur im zwanzigsten Jahrhundert*, Heidenheim 1970, pp. 209-35, qui p. 221.

³ È la tesi nr. 17 dell'appendice a *Die Physiker*, Zürich 1962, p. 79.

comune e ne consegue non solo un enorme accrescimento della responsabilità politica del singolo scienziato, ma anche la necessità di elevare a problema fondamentale della nostra civiltà il rapporto tra scienza e politica⁴.

Nel dramma di Kipphardt questo processo ha uno sviluppo tanto più conseguente in quanto non resta esterno al protagonista, ma si realizza all'interno della sua stessa vicenda. Il principio della separazione delle competenze e delle responsabilità, che nella forma più radicale viene propugnato dal fisico Eduard Teller (pp. 313-316), è condiviso agli inizi dallo stesso Oppenheimer: posto dinanzi a decisioni politiche — il progetto alternativo di sganciare sul deserto una bomba atomica, a scopo dimostrativo — egli rifiuta la decisione in nome della sua incompetenza (« Eravamo fisici, non eravamo militari né politici », p. 243). Ma dopo l'esperienza terrificante di Hiroshima e quando la bomba all'idrogeno esce dallo stadio di fantastica ipotesi teorica, Oppenheimer si rende conto che non può più permettersi il lusso di ignorare la dimensione politica. Affascinato dalla genialità del principio che permette di realizzare il nuovo ordigno, cade nella costernazione più nera quando capisce che la tendenza degli stati è quella « di adoperare effettivamente l'arma che i fisici andavano progettando » (p. 297). Allora Oppenheimer intuisce che il suo primo dovere di scienziato consiste in un compito squisitamente politico: contro l'opinione dominante nel clima della guerra fredda scongiurare o, almeno, ritardare il test della bomba H, giacché esso « avrebbe definitivamente cancellato la speranza di venire a trattative sul disarmo, e in particolare di giungere alla sospensione degli esperimenti atomici » (p. 302). Tocca così allo scienziato propugnare, in anticipo sui tempi, un ideale politico, quale il superamento degli stati sovrani, che può apparire un'utopia, ma resta l'unica strada che consenta un'alternativa

⁴ La conversione politica dello scienziato e, di riflesso, il nuovo ruolo assunto dalla tematica scientifica nella letteratura contemporanea sono analizzati da Remy Charbon, *Die Naturwissenschaften im modernen deutschen Drama*, Zürich 1974.

alla corsa agli armamenti e al pericolo di una catastrofe universale: « Laddove i matematici devono calcolare se per caso un determinato esperimento non mandi in fiamme l'atmosfera, le sovranità nazionali diventano un po' ridicole. Il problema è questo, quale autorità è abbastanza forte e indipendente da impedire che gli stati nazionali o le loro coalizioni si annientino » (p. 303).

La chiusa del dramma, un discorso di Oppenheimer significativamente non attinto ai documenti, rappresenta come un riepilogo del processo di maturazione politica sopra descritto. L'accusa di slealtà nei confronti dello stato porta lo scienziato a riflettere, al di là dell'occasione contingente dell'inchiesta, sulle conseguenze permanenti che derivano dall'asservimento organico della ricerca al potere militare degli stati nazionali. Costretti a escogitare mezzi di distruzione sempre più perfetti, i fisici sentono « di non essere mai stati così importanti e mai così impotenti » (p. 343). In assenza dell'alternativa che la realtà storica ancora non consente, Oppenheimer deve ripiegare sulla soluzione della rinuncia personale a qualsiasi progetto bellico. Si tratta in realtà di una pseudosoluzione⁵, che è imposta dalla scelta del male minore, ma non scalfisce la inalterata resistenza del problema centrale.

* * *

Passando ora, dopo anni di pratica del teatro documentario e un lungo periodo di silenzio lontano dalla sollecitazione delle scene⁶, ad un nuovo genere letterario, Kipphardt ha tenuto fede

⁵ Non a caso essa è simile a quella indicata da Dürrenmatt: al rifugio nel manicomio subentra il rifugio in un'utopica ricerca pura, ormai impensabile nella struttura universitaria americana, largamente sostenuta dai finanziamenti del ministero della difesa. Per alcune cifre si veda il cap. *Der totale Krieg* di R. C h a r b o n, *Die Naturwissenschaften im modernen deutschen Drama*, cit., pp. 14-26.

⁶ La sua attività di *Chef dramaturg*, iniziata al *Deutsches Theater* di Berlino-est (1950-59) e proseguita a Düsseldorf, si è conclusa ai *Kammerspiele* di Monaco (1970-71).

sotto un duplice profilo al principio del documento quale componente essenziale della letteratura che voglia mantenere credibilità alla rappresentazione di certi argomenti d'interesse generale. Prendendo ad oggetto del suo recente romanzo (*März*, Autoren-Edition bei C. Bertelsmann, München 1976) un caso di schizofrenia, Kipphardt, che ha alle spalle studi di psichiatria e relativa esperienza professionale⁷, si muove nel suo elemento, sa quello che dice quando scrive di leucotomia o di elettroshock-terapia, colpisce con sicurezza l'ideologia che si nasconde dietro certi metodi di cura delle malattie mentali. Contenuto documentato, dunque, anche in questo caso. Restava la difficoltà di trovare un'unità poetica valida per ordinare intorno alla finzione il materiale a disposizione, la difficoltà cioè di ricavare anche nel nuovo genere « il caratteristico della contraddittoria moltitudine dei fatti ». Che Kipphardt abbia superato positivamente anche questa prova è dovuto essenzialmente alla coerenza con cui l'elemento fantastico è sottoposto al controllo razionale: il personaggio di Alexander März, non a caso poeta, è il centro dell'invenzione, ma « le sue reazioni sono determinate da un metodo terapeutico che si può documentare », sicché « finzione e autenticità si condizionano a vicenda »⁸.

La tecnica del montaggio, di cui lo scrittore si serve, non è certo nuova nel romanzo moderno. Ma a Kipphardt riesce di evitare il virtuosismo formale fine a se stesso e di trasformarlo in elemento essenziale al tema. La ragione risiede nella prospettiva deliberatamente scelta dal narratore: non la contrapposizione tra il mondo sano del medico-scrittore e quello malato dei suoi pazienti, ma una ricostruzione dell'esistenza secondo l'ottica di uno schizofrenico, una progressiva immedesimazione nella sua vicenda e nel processo che l'ha determinata. Nessuno svolgimento

⁷ Prima di dedicarsi al teatro Kipphardt lavorò (1949-50) come neurologo alla *Charité* di Berlino.

⁸ È la conclusione dell'eccellente recensione di Elisabeth Endres, *Heinar Kipphardts Durchbruch*, in « Merkur », 30 (1976), pp. 785-8, qui pp. 787-8.

lineare dunque, ma paziente raccolta di innumerevoli tessere che però si collocano al posto giusto e ci lasciano nel mosaico finale un grandioso quadro d'insieme.

In primo luogo la costellazione familiare: figlio primogenito di un ambizioso poliziotto e di una casalinga incapace di iniziative e succube dell'assai più anziano marito, Alexander März respira fin dai primi anni il veleno della discriminazione. Affetto da palatoschisi, egli rappresenta per i genitori una macchia da tenere nascosta con cura finché l'intervento operatorio e massacranti esercitazioni di pronuncia non l'abbiano cancellata; l'infanzia di März trascorre così nella totale segregazione dal mondo degli altri, in presenza dei quali, nelle rare occasioni di una visita, egli non può comunque parlare, perché il padre si vergogna della sua pronuncia nasale. A scuola, in seguito, März andrà sempre provvisto di una particolare foggia di berretto che la madre gli acquista per tenere celata la deformazione della bocca. Ma la vera scuola incomincia per lui assai prima:

La mia vita a scuola cominciò ad un anno, quando imparai a vedere con circospezione e a non essere veduto né a letto né nella carrozzina, in cortile. Fui diligente ed ebbi successo, grazie ai miei saggi maestri. Quando non fui più veduto, avevo due anni. Mi diedero un paio di scarpe e fui promosso alla scuola per camminare, dove feci rapidissimi progressi e passai alla scuola per parlare. Qui imparai a parlare e a tacere. Avevo sei anni e andai alla scuola elementare cattolica di Oberpeilau. (p. 45)

Con fiuto infallibile il padre capisce che, ad onta di tanta docilità, il figlio non segue le sue orme. Già fisicamente è tutt'altro che virile, poi è spesso trasognato ed impacciato; e infine, pur non essendo affatto stupido, si rifiuta di imparare cose che non gli piacciono. L'opera di repressione è tanto più spietata in quanto ha origine da una ideologia della violenza, che non ha mai accettato la realtà di un figlio diverso dagli altri:

Non è stato facile per me, quando si è stati sempre sani e poi all'improvviso un caso simile, senza che ci fosse un precedente nella famiglia né vicino né lontano. (p. 26)

La situazione è complicata dalla crisi coniugale che provoca l'arrivo di un figlio così scomodo. La madre, vittima dello stesso pregiudizio, per compensare il suo senso di colpa, riversa istintivamente sul bambino ogni sua cura, suscitando con ciò la gelosia del marito, che a casa si sente « di colpo come superfluo » ed ha un motivo in più per covare rancore e desiderio di rivalsa. Il quadro familiare è completato da una sana bambina⁹, il cui arrivo determina solo un allargarsi del solco che confina l'anormale nel ghetto della solitudine e della disperazione.

Da questo ghetto la scena del mondo appare regolata da una logica terribilmente unitaria, la stessa logica della sopraffazione di cui il padre è la prima e più odiosa, ma non l'unica personificazione. Alla brutalità con cui questi, ad esempio, insegna il nuoto al figlio tuffandolo più volte nell'acqua alta, finché egli « dopo mezz'ora è in grado di nuotare, ma non avrà mai più voglia di farlo » (p. 35), corrisponde analoga durezza nei metodi educativi delle istituzioni scolastiche¹⁰, dove « l'attività dell'apprendimento è il contrario della gioia, i dubbi sono indesiderati » (p. 51); vera palestra di addestramento alle leggi della concorrenza e dell'intolleranza.

La sorte di März appare dunque segnata fin dall'infanzia, giacché in essa sono racchiuse tutte le ragioni del futuro fallimento. L'individuo sano, che ha superato a prezzo di sostanziosi compromessi le contraddizioni originarie, è portato a dimenticare e a idealizzare; per März il bilancio rimane lucido: « I martiri ai quali viene sottoposto un bambino assai raramente vengono uguagliati nel resto della vita. Per questo spesso l'adulto ha la sensazione che tutto si sia già svolto allora e pensa all'infanzia felice » (p. 52).

⁹ Significativamente essa non viene mai chiamata per nome dal fratello, ma con l'appellativo di "dolce-non-è" (*Ist-sie-nicht-süss*).

¹⁰ Un compagno di März, negato all'aritmetica e costretto dal maestro ad imparare i calcoli a memoria, si impicca in un ripostiglio della scuola per la vergogna di essere stato bocciato.

Considerazioni che acquistano la loro pregnanza non solo grazie all'impressionante catena di angherie alle quali März è direttamente sottoposto, ma anche per la scelta felice di episodi di violenza indiretta, che hanno nel contempo la forza della cronaca e l'ampiezza del simbolo, la capacità di rappresentare efficacemente il clima del terzo Reich, nel quale di fatto cade l'infanzia del protagonista. Sia citato per tutti l'episodio dell'oca natalizia, che il padre di Alexander riceve in regalo e porta a casa in una cesta. Il bambino la chiama per onomatopea "ghi-gack" e va spesso a trovarla nel balcone per portarle pane e patate, ignaro della sorte cui è destinato l'animale:

Quando si avvicinò il Natale, il padre tolse la cesta e inchiodò i suoi piedi sull'assito. Ora "ghi-gack" veniva ingozzata con polpette di farina e avena. Nella sua gola fu introdotto un imbuto e quattro volte al giorno la mamma vi infilava dentro le polpette, spingendo lungo il collo dell'oca il pasto che non voleva calar giù. Solo di rado essa faceva ancora "ghi-gack". A questa vista il figlio vomitò. (p. 30)

La schizofrenia di März è conseguenza necessaria della sua incapacità di seguire le norme comuni, il sentiero obbligato del successo: « La mia esperienza di bambino fu che la strada del successo consiste nel fare cose di cui ci si debba vergognare »; e giacché März non possiede come gli altri « l'arte di trovare dei motivi per non vergognarsene » (p. 60), non gli resta altra via se non quella di continuare a ricorrere in società allo stesso espediente adoperato nei confronti dei genitori, lo sdoppiamento della personalità:

Avevo tale terrore di non essere all'altezza delle loro pretese, che non potevo fare altro se non consentire ai provvedimenti che mi infliggevano, cosa che essi scambiavano per bontà. Ma in realtà io non ero d'accordo se non con la riserva della mia debolezza. Colui che seguiva le loro istruzioni, non ero io, ma un individuo da me provvisoriamente incaricato. (p. 22)

Con altrettanta chiarezza emerge la fisionomia del mondo psichiatrico, ricomposta attraverso l'analisi delle vicende quotidiane

e dei regolamenti della clinica (Lohberg) in cui März viene ricoverato e da cui inutilmente cercherà di evadere. Kipphardt, che per questo romanzo riconosce il suo debito nei confronti di Laing e di Basaglia, prende nettamente partito contro la nefasta teoria scientifica la quale, vedendo alle origini della psicosi un difetto organico del cervello, ha creduto di curare i pazienti dapprima sottoponendoli ad intervento chirurgico (leucotomia), quindi all'elettroshockterapia e più recentemente alla somministrazione indiscriminata di psicofarmaci. Anche in questo caso la documentazione dei dati scientifici (si vedano per esempio le pp. 85-6) si salda perfettamente alla rappresentazione della vicenda di März (e dei suoi compagni di sventura), che mette a nudo in modo esemplare l'abdicazione della scienza medica al suo compito di riabilitare il malato e l'abdicazione della società al suo dovere di solidarietà nei confronti dei più deboli. L'istituzione del manicomio, che per molti pazienti significa ricovero a tempo indeterminato, rappresenta una tacita intesa sociale sulla irrecurabilità del paziente, sulla natura organica del suo male come patrimonio ereditario inalterabile; significa continuazione, sotto mutate forme, della logica nazista che portò all'eliminazione e alla sterilizzazione di migliaia di malati mentali (p. 187).

Kofler, il medico che nella clinica di Lohberg volontariamente chiede di operare nel reparto della psicosi cronica aborrito dai suoi colleghi, intende invece la psichiatria « come la scienza dei rapporti umani disturbati » e scopre facilmente, nella pratica dei pazienti e dei loro parenti, come « il malato mentale rappresenti per i suoi vicini campo di proiezione delle loro ansie » (p. 186). Essi hanno la segreta paura di restare contagiati dal male oscuro e solo l'isolamento del malato restituisce loro la certezza di essere degli individui normali.

Alla radice di questo atteggiamento Kofler non individua dei complessi archetipici; anzi la psicanalisi, in quanto metodo di terapia esclusivo dei ricchi e quindi estraneo ai problemi del lavoro, viene qualificata come « parte dell'ideologia borghese » (p. 186), incapace di riconoscere le cause prime dei mali psichici. Tali cause vanno ricercate secondo l'autore nell'opposi-

zione agli ordinamenti sociali, la quale insorge bensì in individui isolati, ma con le caratteristiche di un contrasto insanabile, che appunto perché minaccia le leggi imposte dalla maggioranza scatena la sua reazione e il ricorso alla segregazione violenta dei dissidenti.

Bersaglio principale di questa analisi è indubbiamente il sistema capitalistico e in questo senso la costellazione di Lohberg, con le sue leggi non scritte dell'ipocrisia e dell'intolleranza, rappresenta il punto di sutura tra il passato nazista e il presente solo in apparenza liberale. Ma lungo questa direttiva la critica di Kipphardt si spinge oltre e sembra coinvolgere talvolta l'ordinamento di qualsiasi tipo di società industriale. « L'accettazione di un lavoro in fabbrica, nelle miniere o in ufficio si fonda naturalmente sulla violenza », annota il dottor Kofler (p. 188), aggiungendo una lunga esemplificazione che non sottolinea però solo quelle condizioni di lavoro pregiudizievoli della salute degli addetti (industria chimica, miniere, lavori di perforazione, etc.) e quindi obiettivamente fondate su un rapporto di violenza. La critica si estende ad un'altra componente del lavoro nella società contemporanea (la mancanza di partecipazione se non la noia), che, per quanto vera e già nota, appare difficilmente eliminabile: « Chi potrebbe pulire giorno per giorno i pesci in ambienti schifosi e sopportare per giunta il loro fetore, come fanno le operaie delle fabbriche di conserva, se non fosse in giuoco la vita? (...) Chi liberamente potrebbe copiare a macchina stupide lettere commerciali e tollerare i capricci di idioti? » (ivi).

È questo forse l'aspetto del discorso kipphardtiano che più si avvicina all'utopia, la denuncia implicita dell'intero ordinamento sociale quale è risultato dallo sviluppo industriale e dalla conseguente organizzazione del lavoro. Ma anche senza l'appoggio di un'ipotesi di tale ampiezza negativa il filo del racconto regge bene in questa seconda parte del romanzo, incentrata com'è sulla denuncia della tacita intesa sociale di cui sopra si è detto.

Kipphardt ne indaga con accanimento presupposti e conseguenze. Se lo psichiatra viene delegato dalla società al compito di allontanare da essa tutti i casi di deviazione dalla norma con-

venzionale, l'interesse scientifico per la deviazione in se stessa passa in seconda linea, diventa impossibile penetrare nel labirinto messo al bando per consenso generale. E ancora, se lo psichiatra muove dal presupposto che i disturbi psichici abbiano origine organica, la sua opera deve limitarsi all'obiettivo di ridurre al minimo il potenziale di pericolo effettivamente o ipoteticamente presente nel paziente e indurre quest'ultimo ad accettare il ricovero fine a se stesso, funzionalizzato alla segregazione invece che alla guarigione:

La vita della clinica porta il paziente ad uno stato di apatia, disinteresse e passività, che si sovrappone al disturbo iniziale e blocca completamente la via che porta alla persona del paziente e alla sua guarigione. (p. 107)

Tutto il resto, la cordialità nei confronti del malato o la pazienza dimostrata in occasione di un colloquio, sono semplice mistificazione, in quanto atteggiamenti privi di interesse: « Lo psichiatra il quale ritenga che la psicosi sia da attribuire ad un difetto organico è tanto poco interessato ai contenuti delle comunicazioni del paziente quanto per esempio un tecnico è interessato ai risultati di un computer tecnicamente guasto » (p. 82).

Modello esemplare di questo comportamento è lo stesso direttore della clinica, il dinamico dottor Feuerstein, che è tanto scettico sulla possibilità di reintegrare i pazienti nella società quanto è ottimista sulla possibilità di elevare il loro rendimento di lavoro nell'ambito della "comunità" di Lohberg. Alla disinvoltata negligenza delle richieste dei malati corrisponde pertanto in lui un'instancabile attività organizzatrice per trasferire nella clinica il principio di efficienza vigente nella società industriale. Orgoglioso dell'autarchia raggiunta dall'azienda annessa alla clinica, Feuerstein illustra davanti all'incredulo pubblico dei visitatori — dai semplici curiosi ai rappresentanti del mondo politico e della cultura — i vari reparti della fattoria modello, dove malati cronici si dedicano all'allevamento del bestiame e alla produzione di generi alimentari servendosi della più avanzata tecnologia. Purtroppo non tutti i pazienti sono all'altezza di que-

sti compiti; i più regrediti devono essere sottoposti ad una terapia che non mette capo a lavoro remunerativo, ma si limita ad occupazioni più modeste, quali la fabbricazione di cesti o stoini. Ma nell'insieme i conti tornano, dato che il lavoro viene apprestato quasi interamente dai pazienti e il pagamento viene definito « simbolico » (p. 135) dallo stesso Feuerstein. Non mancano naturalmente le attrezzature ginniche e le manifestazioni sportive, generosamente sovvenzionate dal governo e da tutti i partiti, che l'intraprendente direttore guadagna con significativa facilità alla causa del valore terapeutico dello sport. Si tratta di iniziative complementari che servono a razionalizzare un sistema chiuso; obiettivo di tale psichiatria resta l'istituzione di una città per malati mentali economicamente sviluppata secondo il modello della città dei sani e da questa indipendente. La riabilitazione sociale del paziente consiste « nel recupero della sua capacità di apprestare un lavoro che sia veramente produttivo nella nostra società industriale » (p. 134).

* * *

In questo contesto non c'è spazio per esperimenti controcorrente, per iniziative che tentino di spezzare la spirale che sistematicamente conduce i malati a ricoveri sempre più lunghi, al progressivo allentamento dei rapporti col mondo dei normali e alla scelta irreversibile del silenzio come segno della sconfitta definitiva. Il tentativo di Kofler di introdurre un nuovo metodo terapeutico e quello di März di sfuggire alla prigione del manicomio, intrecciandosi e integrandosi felicemente a vicenda, costituiscono la finzione poetica che illumina la verità dell'assunto: la buona volontà del singolo non basta a mutare le regole di un'istituzione radicate nella coscienza di chi la gestisce e consolidate dal consenso del resto della società. Il destino del protagonista si lega indissolubilmente a quello del suo medico, che ripete a livello razionale un'esperienza fondamentalmente schizofrenica: praticare la psicoterapia in un carcere. Le singole innovazioni, a fatica introdotte nell'ambito della terapia di gruppo

(il diritto del paziente a disporre di armadi privati o a leggere le proprie anamnesi) non servono ad abbattere la barriera di sfiducia che l'istituzione frappone tra i suoi rappresentanti ufficiali e il mondo degli anormali, ai quali resta incollata — istituzionalmente appunto — la misura della sorveglianza. La situazione non consente dunque mezze misure, ma impone la scelta di uno dei due corni del dilemma: lo psichiatra « o dimentica quello che sa, si ritira dentro i confini della sua specializzazione e organizza violenza e repressione nel suo settore professionale; oppure si decide per la lotta contro l'istituzione del manicomio e dell'intero sistema che la genera » (p. 127).

Questa intrinseca solidarietà col mondo dei diversi consente a Kipphardt di imprimere al filo del racconto un interesse straordinario che conquista l'attenzione del lettore senza interruzioni, ad onta della tecnica narrativa formalmente frammentaria. C'è da osservare in primo luogo come l'ottica del relegato contribuisca a recuperare la poesia del mondo comune, l'incanto della vita quotidiana non sciupato dall'uso, ma esaltato dalla nostalgia per un bene perduto. Lo spettacolo squallido dei pazienti più regrediti, automi ormai da decenni privi di memoria e capaci di ripetere per molte ore al giorno lo stesso rituale pseudolavorativo, viene ad esempio commentato dall'interno con questi semplici versi:

Der Fluss im Winter
Der Fluss im Winter fließt traurig
so grau
Wenn er mehr Wasser hätte flösse er fröhlicher
wie die Menschen auch.

(p. 135)

Il fiume in inverno
Il fiume in inverno scorre triste
così grigio
Se avesse più acqua scorrerebbe più lieto
come gli uomini pure.

Tale ottica poi non si limita ai confini del manicomio, ma si proietta all'esterno con inquietante capacità di discriminare. Sul

tema « che cosa debba intendersi per normale » è questa la risposta dello schizofrenico: « Un uomo normale si astiene vita natural durante dal fare ciò che fa parte della sua volontà. Tanto egli gusta il dovere. Quanto meglio gli riesce di non essere se stesso, tanto più egli riceve. A 65 anni (a richiesta a 63) l'uomo normale viene mandato in pensione. Ora ha tempo per le sue esigenze, ma purtroppo le ha dimenticate » (p. 205).

Altrove l'ottica del relegato diventa l'unico strumento di espressione che consenta di misurare un distacco tragico, irreparabile ad onta delle apparenze. E Kofler a servirsi della avara versificazione propria del suo paziente per dare la misura dell'isolamento secolare in cui il manicomio resta nella coscienza dei sani. L'andamento irregolare e reticente del verso diventa il commento più efficace ad una situazione che, pur facendo parte della routine (la visita dei parenti e il successivo scambio di impressioni sullo spettacolo dei malati), si eleva a paradigma di una mentalità e a specchio di inerzia morale collettiva:

Tragisch
Muss man Gott danken, dass mann nicht selbst
Empfinden das nicht so
Nur noch an Zigaretten interessiert und Kaffee
Froh, dass ich da wieder raus
Wie Kinder
Dass man nie weiss, wo man dran ist
Würde das nicht aushalten
In der Cafeteria habe ich gestaunt
Kuchen essen können sie
Ob das nicht früher humaner war
Würde ich mich umbringen
Unheimlich
Stechende Augen
Sind eben nicht normal
Als Leben nicht lebenswert
Wer säuft, soll seine Kur selber bezahlen, ist mein Standpunkt
Seh ich jedem an
Aus und vorbei
Tun einem ja doch leid
Als Schicksal tragisch

(p. 121)

Tragico
C'è da ringraziar Dio che noi a nostra volta
Non sentiamo alla stessa maniera
Essere interessati solo al caffè e alle sigarette
Sono contento di essere già uscito fuori
Come i bambini
Che uno non sa mai che cosa veramente siano
Per conto mio non potrei sopportarlo
Nel bar li guardavo stupito
I dolci sì che li mangiano!
Mi chiedo se una volta non fossimo più umani
Io mi ucciderei
Fanno paura
Che occhi penetranti
Certo non sono normali
Non è vita che valga la pena di vivere
Chi si sbronzia deve pagarsi da sé la cura, è il mio parere
Li riconosco tutti
E tuttavia fanno pena
Come destino è tragico

Ma la causa abbracciata da Kipphardt, la concezione appassionata dello schizofrenico « quale compagno di patimenti » (p. 52) opera soprattutto in funzione epica rispetto alla vicenda del protagonista, che viene recuperata alla poesia grazie al suo valore esemplare, grazie « al caratteristico, ricavato direttamente dalla contraddittoria moltitudine dei fatti ». Per questa via anzi lo scrittore si spinge fino al recupero del genere tragico, notoriamente ostico alla poesia contemporanea ¹¹. Dell'impianto della tragedia classica il romanzo di Kipphardt accoglie la contrapposizione e lo scontro fra due forze impari: una realtà oggettiva precostituita e il tentativo individuale di modificarla. Naturalmente la realtà oggettiva non presenta più i segni della trascendenza o dell'imperscrutabilità, ma porta il nome — che s'è

¹¹ « La tragedia », scrive Dürrenmatt, « presuppone colpa e responsabilità », mentre noi siamo « colpevoli in senso troppo collettivo e in senso troppo collettivo riposiamo sui peccati dei nostri avi e bisavoli. (...) A noi è possibile afferrare solo la commedia »: *Theaterprobleme*, Zürich 1955, p. 13.

visto — di connubio tra sistema capitalistico e istituzioni psichiatriche.

Quanto al tentativo di protesta individuale qui rappresentato, il suo valore di necessità tragica è ottenuto mediante il procedimento della ripetizione di una sconfitta già subita. Quando il medico innovatore Kofler viene affascinato dall'idea di salvare il destino di Alexander März, questi ha alle spalle undici anni di clausura e da tre non pronuncia parola; ne ha viste di tanti colori da rassegnarsi al ruolo fissato dagli altri¹²: non per viltà, né senza profonda lacerazione, ma per la certa esperienza della superiorità delle forze interessate alla sua emarginazione. Non è difficile a queste forze trovare l'occasione propizia per impedire il ritorno in società a chi ne abbia una volta violato le regole fondamentali. Tuttavia la documentazione di Kipphardt relativa a questo processo di reazione non indulge alla tentazione del procedimento accusatorio, della divisione manichea della realtà in due campi contrapposti: l'innocenza assoluta dello schizofrenico da una parte e la totale crudeltà della Umwelt dall'altra. Anche le stranezze¹³ del comportamento di März durante gli intervalli di attività nel mondo dei normali sono messe in rilievo, ma il nostro convincimento circa la natura pretesuosa della reazione dei "sani" che lo riporta in manicomio ne risulta solo rafforzata. E d'altron-

¹² Si tratta però, come ai tempi dell'infanzia, di un atteggiamento di pseudodocilità: « Nonostante non ne volessi sentire, la parola d'ordine suonava sempre e poi sempre: *lodato sia ciò che rende duri*. Così, alla fine, mi lasciai intenerire e mi piegai all'obbligo di vendere il mio lavoro per cose che per me non avevano alcun significato e mi repugnavano in quanto azioni » (p. 147).

¹³ Addetto alla cura di animali da pelliccia, egli contesta al proprietario della fattoria l'utilizzazione che viene fatta dei procioni e ne lascia scappare un centinaio, di cui solo ottanta possono essere recuperati. Nonostante il danno venga risarcito e März si scusi espressamente dell'accaduto con il proprietario, l'episodio si ripete due settimane dopo con i visoni. Dati i precedenti, l'internamento in una clinica psichiatrica diventa automatico: « Lo spirito della legge è la proprietà. Questa è la distruzione dell'uomo », commenta März nel tono profetico con cui prende congedo dal mondo della legge.

de l'*animus* della società organizzata nei confronti dell'anormale traspare in modo emblematico proprio nelle forme di reazione rabbiosa alle iniziative più innocenti.

È la madre di März, incapace di scorgere il fondamento unitario degli episodi occorsi al figlio, ad informarci con meraviglia dell'accanimento sproporzionato con cui i vicini infieriscono su un giardino privato, colpevole solo di concedere troppo alla fantasia¹⁴ e troppo poco all'uniformità: « Il giardino era come lui, a suo modo un'opera d'arte, ma non lo si è capito, ha scatenato solo odio; dev'essere eliminato, distrutto. Assemblea plenaria sul regolamento dei giardini privati, decisione finale: è un pazzo di Lohberg, uno scandalo pubblico, dev'essere sfrattato, via deve andare, via, quel che resta va frantumato e dato alle fiamme, non c'è stato niente da fare, proprio niente » (p. 89).

März ha dunque le prove dell'impossibilità di un ritorno nel mondo dei normali e le tappe del suo cammino verso l'autismo, le manifestazioni dello stato catatonico nel quale sprofonda sono tutt'altro che automatiche e inspiegabili come la scienza ufficiale vorrebbe: « Le mani e il volto levati al cielo fino al rattrappirsi dei tendini, avrei pensato che perfino la scienza psichiatrica dovesse capire; ma dato che in questi sacri recinti¹⁵ ognuno è sordo e cieco, misi da parte il linguaggio del corpo e mi resi incomprendibile. Per arrivarci però ho impiegato molti anni » (p. 104).

La condizione del silenzio è stata dunque per März una conquista tanto necessaria quanto dolorosa. Nel suo chiuso anti-mondo penetra ora, con l'arrivo di un psichiatra diverso dagli altri, la tentazione, più che il messaggio, di ricominciare da capo, di rifare in senso inverso il lungo cammino del confronto col

¹⁴ Eccone le caratteristiche, non prive di valenze ironiche: « Eppure era un bel giardino, solo che di norma non viene in mente qualcosa di simile; bizzarro, ma bello, ogni angolo sfruttato con piante e pietre rare, vecchi arnesi, attrezzi tra gli alberi, tra i quali forse un pianoforte, pieno di gerani e garofani pensili tirolesi » (p. 89).

¹⁵ In *diesen heiligen Hallen*, dice testualmente März, parodiando la solenne aria di Sarastro.

sistema della violenza organizzata. Tentazione drammatica, non solo per le scarse possibilità di successo ad essa legate, ma per la certezza che la probabile sconfitta conduce diritto alla catastrofe, cancellando anche il ripristino del ruolo subalterno di relegato. È questo, come si diceva, il presupposto fondamentale dello sviluppo tragico della vicenda, adombrato nel pregnante rimpianto con cui il protagonista si accinge a tornare alla comunicazione:

Das Schweigen
Wenn das Reden überflüssig geworden ist,
ist es nicht schwer zu schweigen.
Schwerer ist es schon auch
ganz in Gedanken zu schweigen,
doch mit der Zeit
kommt Zeit, kommt Rat.
Das Schwere am Schweigen,
hat man es einmal heraus, ist
das Aufhören. Wozu das Schweigen brechen?
War nicht das Schweigen das Ziel,
worauf man sich hier in Lohberg
allseits hat einigen können?

(p. 124)

Il silenzio
Quando parlare è diventato superfluo,
non è difficile tacere.
È già più difficile anche
col pensiero interamente tacere,
tuttavia il tempo
porta tempo e porta consiglio.
La cosa difficile del silenzio,
una volta che ci si è arrivati, è
smettere. A che rompere il silenzio?
Non fu il silenzio il fine,
sul quale tutti qui a Lohberg
si sono trovati d'accordo?

L'anabasi o via di ritorno alla dimensione sociale dell'esistenza incomincia da un inequivocabile segno di intelligenza trasmesso

dal paziente¹⁶ e procede poi su due registri diversi: quello del disincanto, privilegiato dal soggetto dell'esperienza, e quello del trepido interesse, con cui il medico-narratore, addentrandosi nel mondo dello schizofrenico, ne scopre il potenziale conoscitivo e si trasforma progressivamente da terapeuta in critico dell'ideologia dei sani. Il rapporto medico-paziente ne risulta rovesciato. Piuttosto che tentare di « trasformare le prospettive soggettive e false del paziente in quelle oggettive e giuste del terapeuta » (p. 165), Koffler si chiede adesso se relativamente al mondo interiore lo schizofrenico non sia in grado di insegnare al medico più di quanto il medico non possa insegnare allo schizofrenico.

Lungo questa via, pertanto, non solo vengono lette le cifre dell'autismo, viene cioè illuminato il fondamento razionale degli archetipi alternativi, apparentemente strani, che l'escluso s'è dovuto costruire, ma si giunge alla scoperta di valori autentici, che il mondo dei sani ha dimenticato perché indici di un modello umano alternativo, e come tali riscoperti solo in occasione di esperienze eccezionali: « Nel comportamento psicotico di molti malati sento un valore ignorato, un progetto umano di tipo diverso. Ogni vera scoperta presuppone la prospettiva divergente dalla norma » (p. 166). Viene così suggerita l'analogia tra la condizione dello schizofrenico e quella dello scienziato, analogia fondata sul ruolo dell'emarginato che ad entrambi compete e cioè sul rapporto di motivata estraneità rispetto alla società costi-

¹⁶ Si tratta dell'episodio riportato alle pp. 121-4: Feuerstein è uso a degradare i pazienti ad animali da spettacolo per le sue conferenze. Parlando ad assistenti sociali sulla psicosi cronica, egli pone l'accento sulle due tappe fondamentali di questa malattia: 1. l'autismo; 2. la scomparsa di ogni ruolo (sia di natura attiva che passiva). A riprova della totale automaticità del comportamento dei pazienti in oggetto, Feuerstein invita quindi März a scrivere alla lavagna la parola autismo. Ma il paziente, dopo essere scomparso dietro alla lavagna e avere scritto in segreto la sua risposta, pone davanti agli occhi allibiti degli ascoltatori un decorso della malattia più completo di quello illustrato dall'oratore: 1. autismo; 2. scomparsa di ogni ruolo di natura attiva o passiva; A5 (che è proprio la denominazione del reparto di Lohberg riservato agli psicotici cronici!).

tuita in sistema. E poiché per scienza s'intende qui l'attività della conoscenza in senso lato e, d'altronde, la poesia è concepita come « l'immagine esatta del pensiero » (p. 245), l'analogia più trasparente risulta quella tra la condizione dello schizofrenico e la condizione del poeta, anch'egli tragicamente diviso nel nostro difficile oggi tra l'impeto della follia e la tentazione del silenzio.

Le due condizioni coincidono in März; e ciò non tanto per i versi che occasionalmente egli scrive, quanto perché della poesia, nell'accezione sopra citata di capacità di trasmettere il pensiero per immagini, egli fa una scelta di metodo, riconoscendo in essa l'unico linguaggio capace di mediare il suo ritorno alla comunicazione. Si noti, per restare al tema centrale, come con tale procedimento poetico März elimini l'interessata concezione della follia come realtà anomala e ne tracci piuttosto un'equazione con la fantasia: « La follia esplode, si dice volentieri, lo si diceva spesso anche nel mio caso; un'esplosione di follia, si legge ogni volta nei giornali. Dove, se la follia esplode in me, essa è stata nascosta in me? in quale parte? Come è penetrata in modo così impercettibile, sotto quali mentite spoglie? (...) Probabilmente la follia è qualcosa cui è vietato venire alla luce, categoricamente vietato di erompere dalla sua prigione, in quanto disturba la pace in casa, cortile e quartiere. Forse sarebbe meglio se essa venisse semplicemente alla luce più spesso e si chiamasse eventualmente fantasia. Anche la fantasia è certo qualcosa che dà molto disturbo, per esempio in fabbrica e in ufficio » (pp. 86-7).

Il tono di disincanto con cui März vive l'esperienza del suo ritorno alla comunicazione è determinato dalla consapevolezza dei propri limiti personali, oltre che dalla giustificata sfiducia nel sistema dal quale è stato ripetutamente respinto. Entrambe le motivazioni sono quasi sillabate nel primo singolare biglietto inviato a Kofler in risposta alle sue sistematiche provocazioni: « Pregiatissimo Sig. Direttore! Illustre Sig. Dottore! Onoratissimo Sig. Dottore e medico di reparto! Prego cordialmente e molto ardentemente e seriamente e con la massima urgenza possibile sospendere con me inutili tentativi di cura e premure personali perché causa di eccessiva agitazione. Ciò anche a nome di März »

(p. 154). La « eccessiva agitazione » è solo un eufemismo per il naufragio effettivamente paventato; ma non intacca comunque, al di là delle apparenze, la risoluta fermezza con cui März progetta la via di ritorno in termini antagonistici rispetto al sistema. Invano Kofler cerca di contestare l'antimondo che il paziente gli presenta nel corso della psicoterapia. Quelle cifre, ad una interpretazione non letterale, rivelano piuttosto la profonda razionalità della storia vissuta.

März si sottrae categoricamente alla proposta di incontrarsi con la madre in occasione delle di lei periodiche visite, sostiene anzi di avere ucciso la sua propria madre. Dato il ruolo toccato a quest'ultima nella realtà, il rifiuto di riconoscimento appare facilmente motivato¹⁷, ma anche la tesi del matricidio risulta in perfetta coerenza con l'esperienza vissuta: März sa che la madre, in quanto causa determinante della sua rovina, è morta insieme con il mondo di cui egli non fa più parte; conosce, d'altronde, il carattere passivo del ruolo svolto dalla madre ed è consapevole che l'incapacità originaria di opporsi al pregiudizio comune e allo strapotere del marito è stata poi pagata da anni di implacabile rimorso e di frustrata offerta di amore materno. Nella fattispecie dunque la madre è stata uccisa dal figlio, la nascita di un essere menomato essendo necessariamente connessa con la distruzione della figura materna.

Né meno creativo è il processo, che potrebbe sembrare scontato, di identificazione con la figura di Cristo, umoristicamente da März definito « schizofrenico produttivo, alla cui passione è mancata solo una cosa: la psichiatria scientifica » (p. 170). A chiarimento della scena della crocifissione improvvisata all'inizio della cura¹⁸, März precisa che il suo interesse per Cristo trae

¹⁷ « Non nego », chiarisce März al medico nel suo stile poetico, « che quella signora esteriormente e per Lei possa essere mia madre, quel che nego è che essa rappresenti interiormente e per me la stessa persona, giacché per questo ci vuole una certa temperatura. Ci sono stati abbassamenti paurosi della temperatura » (pp. 169-70).

¹⁸ Guidando la sua auto lungo i viali della clinica, all'improvviso Kofler trova la strada sbarrata da un cartello piazzato al centro della medesima.

origine da una duplice analogia: come il redentore, anch'egli è stato ucciso dai propri simili perché colpevole di mancato inserimento. Tuttavia c'è un lato della personalità di Gesù che non può operare come immagine archetipica e che corrisponde all'assenza della « psichiatria scientifica », sopra richiamata. Si tratta del rapporto col padre, che März fermamente respinge. Nel sacrificio al quale Cristo è destinato egli vede una conferma della tendenza archetipica dei padri a sopprimere il ruolo dei figli; e per converso la resurrezione di Gesù nel padre implica un consenso del figlio all'assolutismo paterno in termini di resa incondizionata, e cioè a costo del sacrificio della vita: « Ognuno si assume l'ufficio del padre, che vuole il bene supremo e che pertanto non è mai lecito odiare del tutto. Il bene supremo per il padre, come insegnano Abramo e Gesù, è certamente l'uccidere il figlio. Solo il figlio che consenta alla propria uccisione può risorgere nel padre. Allora egli diventa come lui. Questo non ho mai voluto essere » (p. 219).

Anche qui la motivazione di fondo in questo rifiuto del dogma cristiano dell'incarnazione non si ferma all'esperienza personale. Non è tanto la sorte di un diverso o di una categoria di diversi¹⁹ che a Kipphardt preme mettere in rilievo, quanto la condizione dei normali, vista da occhi che esperienze eccezionali hanno reso refrattari alle convenzioni e alle mistificazioni correnti. Il punto centrale non è dunque l'impossibilità, per chi nella realtà ha

Il cartello porta la vistosa scritta *Ecce Homo* e una freccia indica la direzione sinistra. In effetti, sulla collina adiacente alla strada, crocifisso ad un alto melo, Kofler vede März sporco di sangue al costato sinistro, le mani e i piedi come trafitti da chiodi. Si tratta di una (provvisoria) finzione, giacché alla vista del medico Kofler salta giù dall'albero, si lava le macchie di colore e si riveste.

¹⁹ È la prospettiva del grandioso affresco di Hans Mayer, *Aussen-seiter*, Frankfurt a.M. 1975, ora tradotto per i tipi di Garzanti: *I diversi*, Milano 1977. Sui limiti di tale prospettiva, che esempla sulla condizione della donna, dell'omosessuale e dell'ebreo il fallimento del messaggio egualitario dell'illuminismo, ha scritto acute osservazioni Claudio Magris, *Quando l'eguaglianza diventa prigionia*, « Corriere della Sera » dell'11 nov. 1977.

avuto un padre odioso come quello della fattispecie, di accedere alla fede in una manifestazione spontanea d'amore da parte del dio-padre; partendo dalla circostanza biografica il discorso principale si sposta sulla retorica dell'amore paterno che s'è innestata sul patriarcato cristiano; s'incentra cioè sul contenuto di reazione politica di cui l'istituzione paterna s'è venuta appropriando, il paternalismo risultando come la faccia obbligata della conservazione dell'opinione dominante:

Cos'è l'abramismo? Con mio terrore mi accorsi assai per tempo che l'uomo non ha solo quel tale padre con cui è tanto difficile andare d'accordo, ma il mondo quasi per intero consiste di padri ufficiali. Qualsiasi capo o superiore si atteggiava a padre, sfrutta le paure e le umiliazioni che abbiamo grazie a lui conosciute: « Quello che ti sembra un peso, accade per il tuo bene. Non scavalcherai tuo padre, lo onorerai, amerai e servirai; in ogni caso gli sarai almeno obbediente. E dopo lo capirai ». Così fa il maestro e il principale, il parroco, il giudice e il capitano. E infine il caro dottor Kofler qui a Lohberg, l'infermiere capo e il professor Feuerstein. (pp. 218-9)

Il rifiuto dell'obbedienza filiale porta März ad una scelta finale conseguente: ripudio della paterna psichiatria e fuga dal manicomio in compagnia di Hanna Grätz, paziente del reparto femminile. La breve avventura a due lungo le rive del lago di Costanza e attraverso il paesaggio agreste della Svizzera porta in superficie i colori dell'idillio. In realtà l'episodio, pur nella sua funzione di ritardo-contrappunto della tragedia finale, ne contiene gli elementi preparatori, essendo la realizzazione di una scelta rigorosamente anticonformistica. März, che aveva già assegnato alla figura di Gesù attributi femminili e affermato che « solo una donna può redimere il mondo » (p. 56), compie ora una scelta squisitamente femminista, consegnando ad Hanna la sua salvezza esistenziale, non solo le tensioni di una pur innegabile attrazione fisica.

La tragedia finale si condensa in poche pagine allucinate. Incapaci di fare fronte da soli all'evento della nascita di un figlio

voluto quasi come riprova dell'uguaglianza disperatamente conquistata, Hanna e Alexander chiedono e ottengono asilo clandestino nell'abitazione privata di Kofler. Denunziati alla polizia dal solito tutore dell'ordine pubblico, i due fuggiaschi vengono riportati alla casa di cura, e cioè al punto di partenza obbligato. März ora non ha più dubbi sulla conclusione ciclica della sua vicenda; il silenzio della morte è preceduto solo da uno scritto nel quale egli prende definitivamente congedo dal suo impossibile alter-ego, che descrive minutamente e lascia in consegna agli altri:

Stimatissimo Sig. Caporeparto,
le comunico che d'ora innanzi ho intenzione di viaggiare in incognito. Ho tanto desiderio di partire alla volta delle grandi città di ogni paese, dato che finora non ho visto gran che del mondo. Da parte sua mi occorrono un permesso di uscita e un certificato di sana e robusta costituzione con accertamenti radiografici. Come cure mediche chiedo che lei provveda alla eliminazione del mio labbro leporino. Desidero che le mie labbra siano turgide e ben irrorate di sangue, il cuoio capelluto devessere arricchito di capelli tre volte tanto. Gli occhi desidero che siano di una luce raggianti, ardente come il fuoco e grandi le pupille. Le ciglia seriche, senza occhiaie. Peso minimo 70-75 chili. L'altezza dovrebbe essere di m. 1,76. Attualmente è di m. 1,70. Il peso è di soli 55 chili e trecento grammi. Desidero avere una voce baritonale. (p. 252)

L'io reale invece, ripetendo la scena iniziale della crocifissione — questa volta tragicamente eseguita nel rogo delle fiamme purificatrici²⁰ — si assume il compito di ribadire nell'ora estrema il legame indissolubile della poesia, parola per eccellenza terragna, con i fatti dell'uomo:

²⁰ Questa volta März ha cosperso di benzina se stesso e l'albero della crocefissione. Alla vista del medico egli si accende, come già la volta precedente, una sigaretta e le fiamme lo avvolgono all'istante. E dunque una ripetizione del destino di Cristo, privata però della fede nella resurrezione: il fuoco, come sappiamo da sua madre (p. 193), ha sempre affascinato März in quanto metafora del nulla.

Die Zigarette
Es war ein Junge wo auf der
Strasse anderer Junge war
Er zündete sich eine Zigarette
an, das Feuer fing,
der Holunder brannte ab
mit ihm.

(p. 253)

La sigaretta
C'era un giovane dove sulla
strada c'era un altro giovane
Si accese una sigaret
ta, il fuoco avvampò,
il sambuco si ridusse in cenere
insieme con lui.

GIUSEPPE DOLEI

ESPERIENZA E RAGIONE IN DEMOCRITO

L'atomismo antico e la fondazione dell'epistemologia

Al punto in cui si trova oggi la nostra conoscenza del pensiero di Democrito, ritengo sia possibile riconoscere che esso ha rappresentato il primo serio tentativo, compiuto in occidente, prima di Aristotele, di fondare e costruire un sistema del sapere scientifico rigorosamente unitario e organico. Quali fossero le precise strutture teoriche di tale sistema e gli addentellati con le esperienze e le situazioni concrete vissute da Democrito, è certamente molto più difficile determinare, per due ragioni soprattutto: 1) perché la reazione « idealistica » del IV secolo — forse ancora vivente Democrito — pochissimo lasciò sopravvivere dell'immenso patrimonio di idee e di ricerche che egli aveva accumulato; 2) perché quasi tutte, o forse tutte — ove si pensi che lo stesso Epicuro fu uno dei suoi critici più inesorabili — le testimonianze su Democrito e su gli antichi atomisti ci provengono da avversari più o meno dichiarati del pensiero e del modello culturale da loro propugnato, primi fra tutti, ovviamente, da Aristotele e dai suoi commentatori.

Nonostante la perdita quasi totale delle sue opere, nessuno — io credo — oggi riuscirebbe a trovare convincenti argomenti per negare che Democrito sia stato il primo vero filosofo della scienza o epistemologo della tradizione occidentale. Forse il riconoscimento implicito di tale ruolo esercitato da Democrito nella storia della cultura è oggi riflesso nell'abbandono del vecchio canone storiografico di origine hegeliana (sempre l'idealismo contro Democrito), che collocava — e ancora in parte colloca — Democrito tra i filosofi cosiddetti « Presocratici » insieme ai co-

siddetti « Pluralisti », Empedocle e Anassagora, anzi tra l'uno e l'altro di questi ultimi ¹. I Manuali di Storia della filosofia antica più accreditati oggi collocano la trattazione dell'atomismo democriteo non soltanto dopo Anassagora, ma persino dopo i sofisti. Basti citare Adorno e Geymonat (e non è un caso che tale merito spetti tra gli altri ad una storia del pensiero non solo filosofico, ma anche scientifico) ².

Fatta questa premessa, intendo mostrare come la « prerogativa » storica e teoretica del pensiero di Democrito, della quale io parlo, il fatto cioè che Democrito sia da considerarsi come il primo autentico epistemologo della tradizione occidentale, derivi a lui, o quanto meno sia strettamente connessa in lui con la sua « visione materialistica » della realtà, qualunque sia poi il senso che si voglia dare a tale denominazione o qualificazione del pensiero democriteo. Apro una parentesi per fare due brevi considerazioni di ordine metodologico: 1) quando adopero qui il termine « materialismo » e suoi derivati in riferimento a Democrito ed alla cultura filosofica e scientifica nell'antichità, sia classica che post-classica, sono ben consapevole del fatto che storicamente i termini in questione nascono solo in età moderna e precisamente nella seconda metà del secolo XVII con la pubblicazione di alcuni scritti di due filosofi « antimaterialisti » (platonici per la verità), H. More e R. Cudworth ³, stando almeno alla ricerca attendibilissima di Olivier-René Bloch ⁴, attento studioso dell'atomismo e del materialismo antico e moderno. Tali termini dun-

¹ Fa eccezione forse il B u r n e t, *Early Greek Philosophy*, London 1930, che tuttavia rappresenta, sotto questo profilo, un *hapax* nella storiografia tra Ottocento e Novecento.

² Si attarda ancora su posizioni storiografiche « presocratiche », purtroppo, la *History of Greek Philosophy*, vol. 2, Cambridge 1965, del Guthrie, meritevole di alta considerazione, del resto, per la pregevole ampia informazione bibliografica, oltre che per un'articolata ed efficace esposizione.

³ H. M o r e, *A Collection of Several Philosophical Writings*, London 1662; R. C u d w o r t h, *The True Intellectual System*, London 1678.

⁴ O.-R. B l o c h, *Sur les premières apparitions du mot « matérialiste »*, in « Raison Présente » XLVII (1978), pp. 3-16.

que possono essere applicati all'antico pensiero filosofico e scientifico solo per trasposizione concettuale e quindi sempre con la massima cautela; 2) talora nel corso di questo mio discorso mi capiterà di adoperare il termine « materialismo » come sinonimo di « realismo scientifico ». Questo ovviamente vale solo per Democrito, per le ragioni che andremo chiarendo, e non già in linea generale e di principio per ogni discorso sul materialismo antico o moderno.

Dicevo, dunque, che intendo mostrare come la posizione storica e teoretica di Democrito quale primo filosofo della scienza si debba collegare strettamente col fatto che la sua visione del mondo è una *visione materialistica*. La considerazione più generale che è possibile fare a tale proposito è che soltanto nella prospettiva della nuova forma della « ragione scientifica » (per usare un'espressione di Vegetti)⁵, rappresentata dal materialismo del V secolo e concretizzantesi nell'espressione «σώζειν τὰ φαινόμενα», perché τὰ φαινόμενα sono ὅψις τῶν ἀδήλων, è possibile trovare posto per un discorso teorico e tecnico, appunto, sulla fondazione critica della scienza (si sarebbe molto da discutere, a proposito della formula τὰ φαινόμενα, ὅψις τῶν ἀδήλων, sulla radicale differenza tra il senso che essa ha in Anassagora e quello che invece ha in Democrito). Storicamente, dunque, il problema della fondazione di una filosofia della scienza e quello correlativo della unificazione delle varie regioni del sapere scientifico, sarebbero coevi e connaturali al « materialismo » del V secolo, rappresentato nella sua forma più rigorosa e organica — accanto alla variante empedoclea⁶ — dall'atomismo democriteo, ovvero dal modello di pensiero filosofico e scientifico che la tradizione attribuisce ai primi atomisti e in particolare a Democrito. Se prendiamo ora una tale considerazione come ipotesi di lavoro (né si pretende in questa sede darne una esauriente dimostrazione), allora possiamo impostare il nostro problema nei termini

⁵ *Filosofie e società*, 1 (1975), p. 61: « "Salvare i fenomeni": una nuova forma della ragione scientifica nel materialismo del V secolo ».

⁶ *Ibidem*, pp. 62 ss.

seguenti: è possibile, e come, analizzare le modalità di realizzazione « teoretica » del ruolo storico-culturale che, a mio avviso, è da attribuirsi alla visione materialistica democritea? Più chiaramente: è possibile, e come, vedere dove e con quali dottrine in Democrito nascono « a un tempo » un modello materialistico di interpretazione della realtà e la connessa possibilità di una fondazione critica del discorso scientifico?

Ritengo che la risposta a tali quesiti dipenda da una corretta analisi del discorso che Democrito — stando alle fonti dossografiche di cui attualmente disponiamo — avrebbe fatto e proposto alla cultura del suo tempo intorno alla trama dei rapporti « epistemologici » — altri li chiamerebbe « gnoseologici », oppure semplicemente « fisiologici », se avesse ad es. le convinzioni di un Langerbeck — tra i concetti di αἰσθάνεσθαι ο σκοτὴ γνῶμη e di δianoῖα ο γνησίη γνῶμη (presenti nel fr. B 11, soprattutto), discorso che è poi — a mio modo di vedere — il nucleo centrale di tutto il pensiero materialistico antico. C'è solo da aggiungere a questi due concetti-chiave quello di γινώσκειν — anch'esso registrabile nelle fonti —, che equivale a un concetto genericamente comprensivo di αἰσθάνεσθαι e di γνησίη γνῶμη (per esso si cf. soprattutto il fr. B 8). Una delle ragioni per le quali ritengo che utilizzando l'analisi della teoria democritea dei rapporti tra σκοτὴ γνῶμη e γνησίη γνῶμη sia possibile spiegare la coalescenza storico-teoretica del materialismo antico con la fondazione di una filosofia della scienza, risiede nel fatto che i significati di tali concetti sono reperibili in alcuni testi-chiave che lasciano pochi dubbi e zone d'ombra sulla loro funzione « epistemologica » all'interno del discorso democriteo. Ma vediamo quali sono questi testi-chiave della dossografia democritea. Cominciamo dalle testimonianze e dai frammenti relativi al concetto di αἰσθάνεσθαι ο σκοτὴ γνῶμη.

Qui le fonti principali sono Aristotele e Sesto Empirico, spesso in contraddizione tra loro. Tra le testimonianze di fonte aristotelica le più significative, a mio modo di vedere, sono due:

- 1) Aristot. *de an.* A 2, 404 a 27 ss (=A 101 DK);
- 2) Aristot. *Metaph.* Γ 5, 1009 b 7 ss (=A 112 DK).

1) Dopo avere esposto il punto di vista di Anassagora sull'anima, Aristotele afferma:

οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος· ἐκεῖ-
νος μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτ' ὃν ψυχὴν καὶ νοῦν·
τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον· διὸ κα-
λῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς 'Ἐκτωρ κεῖτ'
ἄλλοφρονέων'. οὐ δὲ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυ-
νάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταῦτ'
λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν.

Per valutare nel modo più concreto questa testimonianza⁷, occorre dire subito che Aristotele esamina, in questo secondo capitolo del libro I del *de anima*, la posizione di quei filosofi che definiscono l'anima « principio di movimento », distinguendola da quella di coloro che definiscono l'anima « principio di conoscenza ». Tra i primi Aristotele colloca i pitagorici e Anassagora. La posizione di Democrito in particolare, dice Aristotele, è la seguente: egli pensa che l'anima è una sorta di fuoco o calore e più precisamente un composto di atomi sferoidali, che egli chiama fuoco e anima. Il meccanismo attraverso cui l'anima-fuoco-calore imprime movimento agli esseri è la respirazione, che Democrito considera quindi come « criterio della vita ». A questo punto Aristotele descrive brevemente il processo della respirazione secondo Democrito. Passa quindi a trattare dei pitagorici e di Anassagora, e quindi discrimina la posizione di Democrito da quella di Anassagora, come si è visto. A differenza

⁷ Lascio da parte i problemi filologici sollevati dagli studiosi a proposito dell'etimologia e dell'interpretazione del verbo ἄλλοφρονεῖν, per cui si rinvia a W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 2, cit., p. 452, nt. 1 (dove peraltro c'è un evidente errore di riferimento bibliografico: Kranz al posto di von Fritz). Si cf. anche M. M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze 1978, pp. 162 ss.

di Anassagora — il quale resta incerto e ambiguo nello stabilire i reciproci rapporti tra anima e intelletto — Democrito, dice Aristotele, è chiaro e deciso nel ritenere l'anima come identica all'intelletto e viceversa, e ciò perché egli ritiene che verità è tutto ciò che appare ai sensi. Quindi, conclude Aristotele, Democrito non considera facoltà distinte l'intelletto e il senso, dal momento che identifica verità e fenomeno sensibile, e giudica intelletto e anima un'unica e medesima facoltà.

Una cosa, almeno, risulta chiara da questo discorso di Aristotele, ed è che la conclusione « Democrito afferma che anima e intelletto sono la stessa cosa » discende logicamente dalla premessa, secondo la quale verità e fenomeno sono, anch'essi, la stessa cosa. Dice infatti Aristotele: «ἐκεῖνος [Democrito] μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτόν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον».

Ora, nulla lascia supporre che nella dottrina di Democrito fosse presente effettivamente una tale doppia identificazione logicamente articolata al suo interno, nel senso che, come vuole Aristotele, la definizione di ἀληθές come φαινόμενον avesse come conseguenza la definizione di νοῦς come ψυχή. Tutto, al contrario, lascia supporre, a mio modesto parere, che almeno la « conseguenza » [intelletto = anima] sia ricavata dallo stesso Aristotele in virtù di un ragionamento di questo tipo: Se la verità si riduce a fenomeno, cioè a oggetto dei sensi — come vuole Democrito —, allora non ha senso parlare di una facoltà che riguardi esclusivamente la « verità » [δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν] e quindi esiste la sola facoltà che ha come oggetto i fenomeni, cioè l'anima, e quello che si chiama νοῦς altro non è che anima. A conferma di ciò, a conferma del fatto, cioè, che è lo stesso Aristotele a dedurre « sillogisticamente » la conclusione dell'identificazione tra anima e intelletto, basti leggere il commento al passo del *de anima* in questione di Giovanni Filopono [= A 113 DK].

Philop. de anima, p. 71, 19 (ad Arist. A, 2, 405a25 ss.) εἰ νοῦν ἔλεγον κινῆσαι τὸ πᾶν, πόθεν ὅτι καὶ ψυχῇ τὴν κίνησιν οἰκεῖον εἶ-

ναι ἔλεγον; ναί, φησί· ταῦτόν γὰρ ὑπελάμβα-
 νον εἶναι ψυχὴν καὶ νοῦν, ὥσπερ καὶ Δημόκρι-
 τος· ἔχομεν οὖν τοῦτο ἐναργῶς παρ' αὐτῶν εἰ-
 ρημένον ὅτι ταῦτόν νοῦς καὶ ψυχὴ οὐδαμῶς,
 ἅλλ' ἐκ συλλογισμοῦ τοῦτο κατασκευάζει.

Segue la parafrasi del testo aristotelico. La testimonianza di Filopono è inequivocabile: da nessuna parte [οὐδαμῶς] trovia-
 mo scritto che Democrito ha identificato νοῦς e ψυχή, ma Aristotele può darne la prova, può cioè dimostrare — come del resto fa — che tale era la sua dottrina, ricavandola per mezzo di un « sillogismo ».

A questo punto resta da chiedersi se almeno la « premessa » [verità = fenomeno] non sia autenticamente democritea. Per rispondere a questa domanda abbiamo una serie di testimonianze e di frammenti, che si possono ritenere ragionevolmente autentici, testimonianze e frammenti che contraddicono in modo patente l'attribuzione a Democrito del τὸ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον.

2) Anzitutto la testimonianza dello stesso Aristotele, che in *Metaph.* Γ 5, 1009 b 7 ss. (= A 112) già indicato, capovolge il ragionamento, prima esaminato, del *de anima*. Aristotele confuta in questo luogo della *Metaphysica* il relativismo di quanti, megarici, Protagora, Empedocle e Democrito, fanno risiedere la verità nei fenomeni, concludendo con queste parole:

ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν
 τὴν αἰσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοιώσιν,
 τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἰσθησιν ἐξ ἀνάγκης
 ἀληθὲς εἶναί φασιν.

Proprio perché suppongono che il pensiero è la sensazione e che questa è modificazione, costoro affermano che ciò che appare secondo la sensazione è necessariamente vero. Dunque il ragionamento sillogistico è qui rovesciato: non più l'intelletto è uguale all'anima perché il vero è il fenomeno, bensì il vero è il fenomeno, *perché* φρόνησις e αἴσθησις coincidono.

3) Esiste poi una serie di testimonianze di Sesto Empirico che sono diametralmente opposte a quelle di Aristotele. Basti citare tra i tanti luoghi di Sesto.

Math. VIII 6 [= A 59]:

οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνα
τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ εἶναι, ἄλλ' ὁ μὲν
Δημόκριτος διὰ τὸ μηδὲν ὑποκεῖσθαι φύσει αἰ-
σθητόν, τῶν τὰ πάντα συγκρινουσῶν ἁτόμων πά-
σης αἰσθητικῆς ποιότητος ἔρημον ἔχουσῶν φύσιν,
ὁ δὲ Πλάτων διὰ τὸ γίνεσθαι μὲν ἀεὶ τὰ αἰ-
σθητά, μηδέποτε δὲ εἶναι κτλ.

Quindi Democrito — così come Platone, ma con diversa motivazione teorica — riteneva vere solo le cose intelligibili, giacché nulla di ciò che appare ai sensi, cioè nessuna delle qualità sensibili, è in sé sussistente, e gli atomi, dal canto loro, possiedono una natura del tutto priva di qualità sensibili. Altro dunque, che ἀληθές τὸ φαινόμενον; qui τὸ ἀληθές sono solo gli atomi, che Democrito — stando alla terminologia sestiana (cosa da prendere con molta cautela)⁸ — giudica νοητά. A scanso di equivoci

⁸ È facile supporre che νοητά è termine, così come αἰσθητά, che Sesto ripete da Aristotele e dalla tradizione dossografica peripatetica (cf. ad es. *Arist. de an.* Γ 8, 431 b 22, dove si dice che ogni cosa è «sensibile» o «intelligibile»). Sesto trovava, inoltre, la contrapposizione tra νοητά e αἰσθητά anche nella tradizione scettica a lui più vicina (cf. ad es. *Enesidem. ap. Sext. Math.* VIII 40 ss.).

lo stesso Sesto in precedenza (*Math.* VII 369 = A 110) aveva detto che Democrito è da collocarsi tra coloro che πάντα ἀνηιρήκασι τὰ φαινόμενα, dove naturalmente ἄνηιρήκασι sta a significare — come si è visto poco fa — che le qualità sensibili sono prive di realtà sussistente. Esistono infine una serie di frammenti che ci attestano come Democrito distinguesse nettamente qualità sensibili e principi della realtà, da un lato, e, dall'altro, conoscenza autentica e conoscenza fasulla. Si tratta dei fr. B 9, 10 e 11, dei quali mi occuperò tra poco.

Dunque neppure la « premessa » del sillogismo aristotelico sulla pretesa identificazione da parte di Democrito tra verità e fenomeno risulta pacificamente e autenticamente democritea. C'è tuttavia una « contraddittorietà » tra le fonti che esige di essere spiegata. Occorre capire perché Aristotele abbia dato una tale interpretazione « sensistica » della epistemologia democritea, confondendo Democrito con Protagora e con altri sofisti, ammesso che costoro siano da considerarsi sensisti. E la spiegazione è — a mio parere — da ricercarsi nel fatto che Aristotele non riesce a concepire come mai dei principi materiali, anzi corporei, delle particelle di materia fisica e quindi sensibili o « percepibili » per definizione, possano essere oggetto solo dell'intelletto. Ciò che è corporeo, è costretto a pensare Aristotele sulla base delle sue convinzioni teoretiche, è per definizione oggetto del senso, ancorché risulti non percepibile in atto. Tolti i principi, ovverossia gli atomi, non rimane all'intelletto alcun altro oggetto reale che sia di natura intelligibile; l'intelletto dunque deve identificarsi col senso. Una tale difficoltà, strutturalmente propria della « mentalità » aristotelica, a comprendere il « senso » del discorso di Democrito, traspare in forma più evidente dalle critiche mosse allo stesso Democrito da parte di Teofrasto, *De sensibus* 49 ss. (= A 135). Dice infatti Teofrasto, ad un certo punto della sua lunga testimonianza sulla teoria democritea della sensazione: 60/61: Democrito considera τὰ αἰσθητὰ non φύσις come fa Platone, bensì « affezioni della sensibilità » [πάθη τῆς αἰσθησεως].

Ma Democrito, continua Teofrasto, spiega le diverse qualità sensibili con diversi principi, alcune con la grandezza degli atomi, altre con la loro forma, altri ancora con il loro diverso ordine o diversa posizione. In tal modo Democrito, conclude Teofrasto, cade in contraddizione con se stesso. Infatti, egli parte dal considerare gli αἰσθητά come πάθη τῆς αἰσθήσεως e finisce, riducendoli ai principi, col giudicarli in se stessi come φύσις, come effettiva realtà naturale e non più come πάθη, esattamente al contrario di quanto accade in Platone, il quale muove dal considerare gli αἰσθητά come φύσις e finisce col ridurli a πάθη τῆς αἰσθήσεως. E questa un'osservazione di notevole interesse, giacché testimonia della difficoltà di « lettura » da parte di Aristotele e dei peripatetici della epistemologia materialistica di Democrito, la quale si muoveva in una dimensione tale che consentiva di trovare soluzione al problema di fondo della nuova « mentalità realistica e scientifica » della seconda metà del V secolo, al problema cioè di non dovere negare i fenomeni (nella fattispecie le qualità sensibili dei corpi) nel momento stesso in cui si era costretti — per ragioni di superamento di istanze soggettivistico-sensistiche e quindi contrarie ad una teoria generale della scienza — a negare la loro realtà oggettiva o sussistente autonomia. Lo sforzo di Democrito era proteso verso una spiegazione della varietà infinita dei fenomeni in termini di principi generali di ordine razionale. Si trattava di uno sforzo « epistemologico » inteso a salvare i fenomeni senza assolutizzarli, come facevano i sofisti contemporanei di Democrito, e come in una certa misura avrebbero fatto anche gli epicurei sulla spinta della critica aristotelica e peripatetica. Né Aristotele né i suoi discepoli potevano « recepire » e comprendere il « punto di vista » di tale epistemologia, che rappresentava una novità assoluta nel contesto scientifico del V secolo. Per loro era contraddizione grande l'affermare da un lato che le qualità fenomeniche sono modificazioni del senso (πάθη τῆς αἰσθήσεως) e dall'altro che dipendono dalle forme e dalla posizione degli atomi. Era in sostanza la soluzione scientifica della riduzione delle qualità a quantità, cioè la riduzione della realtà empirica alle strutture misurabili della materia, che

risultava ostica alla mentalità di filosofi e scienziati che avevano ormai scavato un profondissimo solco tra fisica e metafisica. Ma era tuttavia una soluzione destinata a farsi strada sotterraneamente nella storia, fino ad esplodere in età moderna contro i tardi seguaci di Aristotele.

Dunque il sillogismo aristotelico relativo all'epistemologia democritea non ci consente di misurare la portata storica e teorica dell'antico materialismo scientifico, così come ha creduto nei secoli la tradizione storiografica antica e moderna. Il valore e il significato del pensiero scientifico di Democrito si misura non sul piano dell'astratta ragione, né tanto meno sul piano di una logica sillogistica, bensì su quello della concreta ricerca di un « modello fisico » che ha incontrato e può incontrare delle difficoltà, ma che oggi si impone all'attenzione di filosofi e storici della scienza.

L'altra fonte principale è, come si è detto, Sesto Empirico. Di essa si può pregiudizialmente affermare, d'accordo col Guthrie⁹, che ha compiuto un autentico sforzo per capire Democrito, ponendo le sue diverse teorie in rapporto l'una con l'altra. Certo anche Sesto, a mio parere, incontra difficoltà nel comprendere Democrito e per ragioni forse contrarie a quelle che spiegano le difficoltà dei peripatetici. Si prenda come esempio *Math.* VII 136, dove Sesto dice che Democrito prima promette di assegnare ai sensi la forza della credibilità [τὸ κράτος τῆς πίστεως] e poi senz'altro di condanna [καταδικάζων]. Ma è da riconoscere che Sesto — senza forzare l'interpretazione dei testi con sillogismi artificiosi — intraprende la strada della descrizione — da buon scettico — del meccanismo epistemologico democriteo, spiegando

⁹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, cit., p. 456. Dopo avere suddiviso la testimonianza sestiana in cinque lemmi, il Guthrie così continua: « The relevant passages cannot however simply be grouped under these five heads separately, because Sextus makes a genuine effort to understand Democritus and place his various statements in relation to one another ».

doci, con continui riferimenti testuali, il senso che secondo lui hanno le espressioni di Democrito che va trascegliendo. Dalla lunga testimonianza di Sesto, infatti, noi riusciamo ad ottenere una visione sufficientemente chiara del discorso di Democrito sull'αἰοθάνεσθαι ο σκοτίη γνώμη.

Sesto, *Math.* VII 135, da una parte ci fornisce una chiara esegesi del famoso frammento 9 DK (corrispondente, come si sa, anche al fr. 125 DK tratto da Galen. *de med. empir.* 1259, 8 Schöne), spiegando come Democrito talora elimini le apparenze sensibili, affermando che in esse niente è secondo verità, ma solo secondo opinione, e che negli enti ciò che risulta esistere veramente è il fatto che sono atomi e vuoto. E' da notare che Sesto, pur traducendo in una terminologia classica: κατ'ἀλήθειαν e κατὰ δόξαν, le espressioni democritee ἐτεῖν e νόμῳ, non obbedisce da buon scettico, a posizioni teoretiche preconcepite. Ma d'altra parte Sesto si sforza di capire e di attribuire un corretto significato anche a quelle formule, che ai suoi occhi sembrano coinvolgere tutta l'epistemologia democritea in direzione scettica. E infatti, dopo avere citato l'una dopo l'altra le principali proposizioni democritee relative alle possibilità per l'uomo di conoscere attraverso i sensi la reale natura delle cose [fr. 9 ultima parte e fr. 10]:

B 9. ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἔόντι οὐδὲν ἀτρεκέως
συνείμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τε σώματος δια-
θήκην καὶ τῶν ἐπεισιδόντων καὶ τῶν ἀντιστηρι-
ζόντων.

B 10. καὶ πάλιν φησὶν· ἐτεῖν μὲν νυν ὅτι ο-
ῖον ἕκαστον ἔστιν <ἢ> οὐκ ἔστιν οὐ συνεί-
μεν, πολλαχῇ δεδῆλωται.

Sesto conclude dicendo:

καὶ δὴ ἐν μὲν τούτοις πᾶσαν σχεδὸν κινεῖ
κατάληψιν, <εἰ> καὶ μόνον ἐξαιρέτως καθάπ-
τεται τῶν αἰσθήσεων.

Democrito, dunque, intende respingere quasi ogni sorta di conoscenza, anche se si limita ad attaccare in modo precipuo le sensazioni. Nei « Canoni » invece — continua Sesto — egli sostiene che ci sono due specie di conoscenza. Segue il fr. 11 DK.

È chiaro il senso che Sesto vuol dare al discorso di Democrito. Questi, egli sostiene, sembra inclinare spesso, usando certe formule, verso lo scetticismo [intende respingere quasi ogni sorta di κατάληψις], ma di fatto egli intende solo sostenere — spiega Sesto — che occorre distinguere due momenti o forme di conoscenza, quella « opaca », « oscura », « spuria », che si fonda sul senso, e quella « pura », « chiara », « genuina », che si fonda sulla ragione, e tra questi due momenti distinti Democrito tuttavia stabilisce una certa continuità, secondo però un ordine di superiorità della ragione sul senso, e assegna alla ragione in ultima istanza il valore di unico criterio del sapere. « οὐκοῦν — conclude Sesto — καὶ κατὰ τοῦτον ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνώμην καλεῖ. ». Ed è appunto questa conclusione della magistrale esegesi sestiana che ci fornisce la visione più corretta — a mio giudizio —, tra quante l'antica dossografia ci ha tramandato, dell'epistemologia materialistica di Democrito: la ragione in quanto « γνησίη γνώμη » è l'unico criterio veramente scientifico, ma non già perché esso rappresenta uno strumento di ricerca autonomo e separato da quello della esperienza sensibile (σκοτὴ γνώμη), dal momento che anche questa — nonostante la sua « opacità » — è una « specie » di conoscenza, una via del sapere, un primo sommario approccio alla realtà, l'acquisizione (κατάληψις) di quel mondo fenomenico, cioè, che è ὅψις τῶν ἀδῆλων (che è il primo dei criteri democritei secondo Diotimo, stando sempre alla testimonianza che lo stesso Sesto ci dà subito do-

po), bensì perché essa [la ragione] « si acuisce » [ἐπὶ λεπτότερον] all'interno della esperienza sensibile, penetrandone la struttura ultimativa e il significato recondito, che sfugge ai sensi. Ma vediamo allora cosa pensa Democrito più in concreto di tale criterio della γνησίῃ γνώμῃ. Esso costituisce, insieme a quello fin qui esaminato di σκοτίῃ γνώμῃ ο αἰσθάνεσθαι, il fulcro del pensiero epistemologico di Democrito ¹⁰.

Sulla nozione di γνησίῃ γνώμῃ esistono, come è noto, oltre alle testimonianze ricavate da Sesto e che abbiamo già preso in esame, anche altre testimonianze, la più importante delle quali è quella di Galeno. La testimonianza di Galeno rafforza la credibilità della testimonianza di Sesto. Leggiamola: Galen. *de med. emp.* 1259, 8 Schöne [= B 125]:

ὅς γὰρ οὐδ' ἄρξασθαι δύναται τῆς ἐναργείας
χωρίς, πῶς ἂν οὗτος πιστὸς εἴη, παρ' ἧς ἔ-
λαβε τὰς ἀρχάς, κατὰ ταύτης θρασυνόμενος;
τοῦτο καὶ Δημόκριτος εἰδώς, ὁπότε τὰ φαινό-
μενα διέβαλε, 'νόμῳι χροίῃ, νόμῳι γλυκύ, νό-
μῳι πικρόν', εἰπών, 'ἔτεξι δ' ἄτομα καὶ κε-
νόν', ἐποίησε τὰς αἰσθήσεις λεγούσας πρὸς
τὴν διάνοιαν οὕτως· 'τάλαινα φρήν, παρ' ἧ-
μέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις;
πτῶμά τοι τὸ κατὰβλημα'.

¹⁰ Prescindo qui dalle discussioni, talvolta inutili e oziose, che si sono fatte intorno alla corretta « significazione » che si deve dare ai termini σκοτίος e γνήσιος. A proposito di quest'ultimo sembra ormai abbandonata dagli studiosi la tesi di Rohde, accettata dal Diels, secondo la quale γνησίῃ γνώμῃ significherebbe una specie di « sesto senso ». Per la discussione su questo punto, cf. M. M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, cit., p. 216, nt. 38.

Anche per Galeno, dunque, Democrito attacca o svaluta l'esperienza fenomenica, ma non per distruggerla e contrapporvi una ragione onnipotente, separata e astratta. Ritengo infatti che anche se l'ultima parte del fr. in Galeno sia da ritenersi una parafrasi dello stesso Galeno (la forma proposopeica e la drammaticizzazione lasciano fortemente dubitare che l'espressione sia autenticamente democritea), tuttavia essa conferma, anche se in forma paradossale (i sensi non possono, secondo Democrito, fornire credibilità alla ragione, semmai al contrario questa può dare credibilità ai sensi), che nell'epistemologia materialistica di Democrito l'esperienza gioca un ruolo essenziale e insostituibile.

Un'altra testimonianza posteriore a Sesto e a Galeno ci rafforza in tale convinzione: essa è ricavata da Simplicio, *Phys.* 28, 15 [= A 38]. Simplicio, dopo avere esposto la teoria dei principi di Leucippo e Democrito, afferma:

ὥστε εὐλόγως ἀπείρων οὐσῶν τῶν ἀρχῶν πάντα
τὰ πάθη καὶ τὰς οὐσίας ἀποδώσειν ἐπηγγέλλον-
το, ὅφ' οὗ τέ τι γίνεται καὶ πῶς· διὸ καὶ
φασὶ μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα
πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον.

Dunque Democrito prometteva di dimostrare in modo razionale [εὐλόγως] le qualità sensibili e le sostanze [cioè gli accidenti e le sostanze, in termini aristotelici] e anzi sosteneva che soltanto coloro che muovono dall'ipotesi che gli elementi [altro termine aristotelico] sono infiniti, riescono a dimostrare ogni cosa secondo ragione [κατὰ λόγον]. Dunque la ragione — legata indissolubilmente alla teoria del materialismo atomistico, ovvero all'ipotesi dell'infinità dei principi — costituisce il solo modo di spiegare come e perché si generano le cose e le loro qualità. « Ragione » è in ultima analisi spiegazione, secondo principi infiniti, della realtà fenomenica e quindi riduzione delle qualità alla quantità (precisamente a ῥυσμός, τροπή e διαθιγή).

Voglio chiudere questa serie di testimonianze relative allo stretto legame tra materialismo atomistico e significato epistemologico del principio di γνησίη γνώμη, citando ancora una volta Sesto, *Math.* VIII 327 [= B 10 b]:

οἱ μὲν δογματικοὶ τῶν φιλοσόφων...τιθέασιν αὐτήν [τὴν ἀπόδειξιν], οἱ δὲ Ἐμπειρικοὶ ἀναιροῦσιν, τάχα δὲ καὶ Δημόκριτος ἰσχυρῶς γὰρ αὐτῇ διὰ τῶν Κανόνων ἀντεΐρηκεν.

Ritengo che il τάχα non significhi, in tale contesto, incertezza di informazione da parte di Sesto, bensì intenzione di tenere distinta la posizione di Democrito da quella degli « empirici », nel senso che Democrito, a differenza di questi ultimi, non negava *tout court* la possibilità dell'ἀπόδειξις, ma solo il suo valore o uso astratto rispetto all'esperienza. Hanno ragione, pertanto, coloro che come il Guthrie¹¹ ritengono connesso con questa testimonianza di Sesto intorno all'ἀπόδειξις il problema del significato e della portata delle ricerche logiche da parte di Democrito. Scrive giustamente il Guthrie, polemizzando indirettamente contro le interpretazioni di tipo sensistico [konstruktive Phantasie, Fritz] o scettico [Schmid] o definitorio [Frank]¹², che ciò che esattamente significhi per Democrito la parola « logiká », è difficile a dirsi, ma il termine « kanón » e il riferimento ai *Canoni* in Sesto indicano che doveva trattarsi piuttosto di un'opera di argomento « epistemologico ». In essa Democrito tentava di scoprire — continua il Guthrie — i criteri della conoscenza umana attraverso la discussione di problemi quali il rapporto tra sensazione e pensiero e la relativa credibilità della loro testimonianza.

¹¹ W.K.C. Guthrie, *A Hist. of Greek Philos.*, cit., 2, p.483.

¹² Per le quali rinvio alla discussione in V.E. Alfieri, *Atomos idea*, Firenze 1953, pp. 133 ss.

Un'ulteriore conclusione allora è possibile a questo punto trarre da un'analisi corretta delle testimonianze sulla dottrina democritea del rapporto tra esperienza e ragione — e implicitamente sulla epistemologia materialistica del V/IV secolo a. C., rappresentata dall'atomismo greco — ed è che Democrito non solo non è né sensista né scettico, come farebbe supporre una lettura superficiale della dossografia peripatetica, ma egli non può neppure essere collocato, agli inizi della fase classica dell'antico pensiero filosofico-scientifico, quando ormai era venuta a matura consapevolezza — specie ad opera dei sofisti — la reale distinzione tra mondo fisico e mondo umano, tra φύσις e νόμος, tra legge e fatto, nella posizione di coloro che, per combattere i fautori della φύσις contro il νόμος, puntavano alla separazione ed alla contrapposizione tra esperienza e ragione, tra fenomeni e noumeni — come dirà più tardi Sesto — nonché alla svalutazione del primo termine del binomio rispetto al secondo. In realtà Democrito rimase sostanzialmente estraneo alla disputa ideologica che si accese nella polis nel momento in cui questa entrava in crisi, pur essendo la sua visione della scienza il punto di maturazione della tradizione naturalistica che aveva accompagnato il sorgere e il progredire dei ceti legati alle « technai » dei « demiourgoi ». La cultura della polis che in qualche modo trovava in Democrito la sua ultima espressione, stava ormai per cedere sotto i duri colpi dell'offensiva ideologica e politica dell'aristocrazia, che reperiva il suo strumento culturale nell'« idealismo » della linea Parmenide-Platone¹⁴.

Era tempo di rottura quello in cui viveva Democrito, e noi sappiamo sotto quale segno si verificò storicamente tale rottura, sotto un segno che non fu certo favorevole al difficile compito che Democrito assegnava alla sua opera di ricerca. Democrito prese e mantenne le sue distanze in questa lotta degli opposti

¹³ Arist. GC A, 2, 316 a 10 ss.

¹⁴ Cf. M. Vegetti, *Filosofie e società*, cit., 1, p. 67 ss., dove è messo bene in evidenza il rapporto tra il « democratico » Democrito e il ruolo storico-culturale della sua filosofia.

estremismi (il sensismo relativistico scettico da un lato e l'idealismo assolutistico dogmatico dall'altro) e non già per amore di pace o di moderazione — l'irenismo non è prerogativa della scienza, almeno nelle sue fasi rivoluzionarie — anzi per tentare (e purtroppo il suo tentativo doveva provvisoriamente apparire un fallimento) di far passare nella cultura del suo tempo un punto di vista nuovo e forse dai suoi contemporanei insospettato, il punto di vista del realismo scientifico, della ragione concreta, della ragione che salva i fenomeni e li spiega. Tutto ciò produsse incomprensioni e mistificazioni, forse persecuzione e condanna, certamente oblio e silenzio sulla figura e l'opera di Democrito.

In conclusione, io ritengo che l'epistemologia di Democrito sia da valutarsi come strutturalmente fondata sul concetto di una γνώμη che non esclude e non contraddice sostanzialmente un concreto e mediato αἰσθάνεσθαι secondo un procedimento metodologico che alla fine, nonostante le sue incomprensioni e involontarie mistificazioni, rende giustizia allo stesso Aristotele, il quale correttamente da quel grande storico della filosofia che è distingue nettamente tra i φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες, attribuendo esplicitamente a Democrito il merito di οἰκείους καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι. In Democrito, dunque, la scienza si costruisce sulla base di un processo razionale di ricerca e di verifica che si colloca, tutto e senza residui, sul piano della concreta esperienza. E' questo il senso « realistico » e « materialistico », che a mio avviso si deve correttamente attribuire all'epistemologia democritea, ed è questo il vero significato filosofico-scientifico che l'antico materialismo atomistico ha avuto e ancora ha nella storia della cultura occidentale.

FRANCESCO ROMANO

ΠΛΟΥΤΟΣ IN EUR. CYCL. 316

1. La dottrinarial *rthesis* del Polifemo euripideo (Cycl. 316-346) si apre con un'affermazione programmatica (v. 316):

KY. ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός.

Questa esaltazione del *ploutos*, posta sulle labbra di un Ciclope νομάς (v. 120, cfr. 53 e 660), ha sconcertato gli interpreti, i quali hanno puntualmente rilevato che essa non sembra congrua al personaggio che la esprime. « Quid, obsecro, Cyclopi cum divitiis? », era già l'interrogativo del Wilamowitz, il quale individuava nel passo in questione una delle incoerenze tipiche del pensiero dei Sofisti¹. G. Vitelli risolutamente interveniva sul testo trådito, emendando πλοῦτος in πόλτος²; congettura che appare improbabile, dato che la dieta di Polifemo è affatto priva di cereali (vv. 120 ss.).

Lo Schmid, il Nestle e lo Steiger³ — dal canto loro — si limitavano ad annettere una notevole importanza all'affermazione del

¹ U. de Wilamowitz-Moellendorff, *Analecta Euripidea*, Berolini 1875, p. 228.

² G. V., *Eur. Cycl. 316*, in « SIFC » VII (1899), p. 300.

³ W. Schmid, *Kritisches und Exegetisches zu Euripides' Kyklops*, in « Ph » LV (1896), p. 57 n. 10; W. Nestle, *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart 1901, pp. 335 s.; H. Steiger, *Euripides, seine Dichtung und seine Persönlichkeit*, Leipzig 1912, pp. 88 ss., di cui si vedano le stimolanti osservazioni in merito alla figura di Polifemo « Mamonanbeter ».

Di fatto, l'esaltazione del *ploutos* che si riscontra negli autori di tendenze oligarchiche, i quali rivendicano ai *plousioi* un maggior potere nei confronti dei *penetes* (e.g. [Xen.] *Ath. Resp.* I 2 ss. e 13 s., II 14 e 18, Critias B 29 D.-K., nonché Aristot. *Ath. Resp.* II 2, III 1, V 3)⁷ non è certo casuale: secondo la scienza politica greca, l'*oligarchia* è per definizione il governo dei *plousioi*: si vedano al riguardo Plat. *Resp.* VIII 550c s. ὀλιγαρχίαν (sc. λέγω πολιτείαν, ἐν ᾗ οἱ μὲν πλούσιοι ἄρχουσιν, πένητι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς, e Aristot. *Pol.* IV 1290b 1 s. δῆμος μὲν ἐστὶν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι κύριοι ᾖσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι.

Questa biunivoca corrispondenza fra *ploutos* e *oligarchia* appare tanto evidente, che i filosofi i quali delineeranno il cliché dell'oligarchico modello (Plat. *Resp.* VIII 548a ss., Theophr. *Char.* XXVI 1 ss.) attribuiranno a tale personaggio la caratteristica di θαυμάζειν καὶ τιμᾶν μηδὲν ἄλλο ἢ πλοῦτόν τε καὶ πλουσίους (*Resp.* VIII 553d): proprio come il Polifemo euripideo, il fautore dell'*oligarchia* è per natura un « Mammonanbeter », è l'adoratore di un τυφλὸν θεόν (*Resp.* VIII 554b; τὸν Πλοῦτον, precisa lo schol. ad. l.: cfr. *Cycl.* 316!).

Ma il conflitto tra i detentori del *ploutos* e i *penetes* assume un'importanza eccezionale ad Atene negli anni intorno al 411, quando le eterie oligarchiche — le quali hanno sempre lavorato all'instaurazione di un regime plutocratico — riescono, mediante un'adeguata « strategia del terrore », ad attuare il colpo di stato: gli storici espressamente ci dicono che la *patrios politeia* rivendicata dagli *oligoï* altro non era che il potere ai *plousioi*, in numero di cinquemila (Thuc. VIII 65, 3, Aristot. *Ath. Resp.* XXIX 5)⁸. In tale contesto, l'affermazione del Ciclope Polifemo non può essere priva di risvolti ideologici.

⁷ Cfr. A. Battagazzore, ap. M. Untersteiner - A. B., *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, IV, Firenze 1962, pp. 268 s. e p. 317.

⁸ In merito ai veri contenuti della *patrios politeia*, cfr. C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford 1952, pp. 273 ss.; S. A. Cecchin, Πάτριος πολιτεία, Torino 1969, pp. 9 ss. e pp. 51 ss.

3. In tutta la sua opera, Euripide si dimostra attento osservatore della dinamica *plousioi* / *penetes*. Egli non manca di sottolineare l'evoluzione per cui l'aristocrazia del *genos* è rimpiazzata dall'aristocrazia del *ploutos*⁹, e prende puntualmente atto della contrapposizione « ricchi/poveri », schierandosi dalla parte dei *penetes*¹⁰.

Inoltre, nell'*Eolo*, nelle *Supplici*, nel *Plistene* il tragico espone nel modo più chiaro il proprio orientamento antiplutocratico ed antioligarchico: in *Suppl.* 406-408, Teseo dà voce alle convinzioni euripidee esaltando l'Atene democratica, in cui *δημος* δ' ἀνάσσει ... οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδοὺς τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ χῶ πένης ἔχων ἴσον (cfr. 433 s.). Tale principio è ulteriormente precisato da *Plisth.* fr. 626, 1 s. μήτ' αὖ κακώσης (sc. *δημον*), *πλοῦτον* ἔντιμον τιθεῖς. Euripide rivendica un regime isonomico in cui *plousioi* e *penetes* siano ad un livello di assoluta parità (*Aeol.* fr. 21 N²). Lo strapotere del *ploutos* è da lui considerato indizio di *oligarchia*, se non addirittura di *tyrannis*¹¹.

Anche in ambito morale, l'atteggiamento di Euripide nei confronti del *ploutos* è improntato alla massima severità. La ricchezza è spesso definita ingiusta, vile, immorale¹². Il *plousios* — come Polifemo stesso in *Cycl.* 490 — è accusato di *skaiotes* ovvero di *phaulotes*: si veda in particolare *Polyid.* fr. 641 *πλου-*

⁹ Si vedano *Alcmen.* fr. 95, *Danae* fr. 326, *Eurysth.* fr. 378 N². L'atteggiamento del tragico nei confronti del *ploutos* è stato analizzato da P. Masqueray, *Euripide et ses idées*, Paris 1908, pp. 334-339; R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles 1962, pp. 17 ss., pp. 70 s., pp. 168 ss., pp. 422 ss., etc.; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, pp. 193 ss.

¹⁰ Cfr. *Androm.* 639-641, *Suppl.* 176-179, *Erechth.* fr. 362, 7-27 N², *El.* 369-376, 394 s., 430 s.

¹¹ Il *ploutos* è infatti attribuito caratterizzante del *tyrannos*: cfr. *Suppl.* 450 s., *Phoen.* 566 s., *Hel.* 69, 294-296, 905, 1254, ed inoltre D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, pp. 53 ss., pp. 233 ss., pp. 272 ss.

¹² Cfr. *Alcmen.* fr. 92, *Hipp. Vel.* fr. 438, *Suppl.* 236, 1155 s., *El.* 939 s., *Phoen.* 555-558, 597, *Archel.* fr. 235 N².

τεῖς ... ἐν τῷ γὰρ ὀλβῷ φαυλότης ἐνεστί τις, πενία δὲ σοφίαν ἔλαχε, e *Danae* fr. 327, 4 s. N². ἐγὼ δὲ πολλάκις σοφωτέρους πένητας ἄνδρας εἰσorpῶ τῶν πλουσίων¹³. Non a caso l'oligarchico Crizia, strenuo sostenitore dei diritti del *ploutos*, polemizzerà con Euripide, scrivendo di preferire la πλουσία σκασιότης alla σοφὴ πενία (B 29 D.-K.)¹⁴.

Ma v'è di più: il tragico, criticando il *ploutos*, mette in discussione la stessa divinità di Πλοῦτος, di quel nume che altri considerava ὁ κράτιστος πάντων δαιμόνων (Aristoph. *Plut.* 230). Il dio Pluto è in effetti nominato da Euripide una sola volta (*Hel.* 69). Ad esso si allude — in termini ancora metaforici — al v. 316 del *Ciclope*; ma altrove il tragico ama ironizzare sull'equazione *ploutos* = *theos*. In *Aeol.* fr. 20, egli ammonisce: μὴ πλοῦτον εἴπης· οὐχὶ θαυμαζῶ θεόν, ὃν χῶ κάκιστος ῥαδίως ἐκτήσατο (cfr. Plat. *Resp.* VIII 553d!), e il fr. 52 dell'*Alessandro*¹⁵ si conclude con le parole: τὸ φρόνιμον εὐγένεια καὶ τὸ συνετὸν ὁ θεὸς δίδωσι, οὐχ ὁ πλοῦτος (vv. 9 s.)¹⁶. La diffidenza di Euripide nei confronti di Pluto non stupisce, se si pensa che il culto di tale divinità finiva per legittimare gli squilibri economici esistenti.

4. Su queste basi, crediamo che risulti chiaro il significato dell'affermazione di Polifemo. La supremazia del *ploutos*, procla-

¹³ Si vedano, altresì, i frr. 96 (*Alcmen.*), 776 (*Phaeth.*), 1069 N².

¹⁴ Cfr. Battagazzore, ap. Untersteiner - B., cit., IV, p. 317: « Secondo lo *Standpunkt* degli ὀλίγοι, πενία σοφὴ era la forza propulsiva della politica democratica ».

¹⁵ Come l'*Eolo* (frr. 20 e 21), così anche l'*Alessandro* (frr. 52, 54 e 55 N².) prendeva in esame diffusamente la questione del *ploutos*. Si noti in particolare che *Alex.* fr. 54, 2 inc. ὁ πλοῦτος ἀνθρώποισι presenta un'innegabile somiglianza con l'*incipit* di *Cycl.* 316.

¹⁶ A. Nauck, in apparato, notava: « Ego dubito num τὸ φρόνιμον κτλ. Euripidea sint » (A. N. - B. Snell, *Tragicorum Graecorum fragmenta [cum Supplemento]*, Hildesheim 1964², p. 376). Viceversa, proprio il raffronto con *Cycl.* 316 ed *Aeol.* fr. 20 ci induce a credere che il passo in questione sia autentico.

mata dal Ciclope al v. 316, costituisce uno dei capisaldi dell'ideologia oligarchica. Euripide, nemico giurato di tale reazionario principio, lo ha collocato sulle labbra del mostro proprio al fine di evidenziarne la disumana assurdità. Così facendo, egli ha genialmente « politicizzato » la figura del Ciclope: si è valso di una forma letteraria preesistente, la saga omerica di Polifemo, al fine di trasmettere al suo pubblico un contenuto di satira sociale e di propaganda ideologica ¹⁷.

LEONARDO PAGANELLI
Università di Bologna

¹⁷ Per un'interpretazione complessiva della *rhexis* del Ciclope, rinviamo al nostro *Echi storico-politici nel « Ciclope » euripideo*, Diss. Bologna 1977/78, pp. 125-207 (ora in corso di stampa: Antenore, Padova 1979, pp. 7-46).

MOTIVI OMERICI NEL ROMANZO DI TEODORO PRODROMO (*)

La costante attualità della figura e della poesia di Omero nel secolare itinerario culturale, estetico, letterario della civiltà greca e bizantina, testimonia la ricchezza di problematiche e di contenuti racchiusi nella « bible des Grecs »¹.

La fama del poeta non si è sempre alimentata di consensi incondizionati, poiché non sono mancate, con giustificazioni diverse, voci di dissenso². Già nel VI sec. a.C. col destarsi del pensiero filosofico vengono contestate le concezioni etiche e religiose dei poemi omerici. Nello stesso secolo, però, Omero trova in Teagene di Reggio l'iniziatore dell'interpretazione allegorica³ che, aspramente combattuta da Platone per motivi ontologici, fu ripresa da Zenone e dai suoi epigoni.

Tali interpretazioni di carattere speculativo alle quali si affiancano in epoca ellenistica studi e ricerche di impronta filologica e testuale consentono di identificare in Omero il simbolo della *paideia* greca: l'educazione impartita ai fanciulli era la stessa di quella che il poeta dava ai suoi eroi, quella che Achille riceveva

(*) Comunicazione letta al III Convegno Nazionale di Studi Bizantini (Napoli-Palermo, 15-21 maggio 1975).

¹ Cfr. F. Buffiere, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 10.

² Buffiere, cit., pp. 13-22.

³ Cfr. R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica*, ed. it. a c. di M. Gigante, Napoli 1973, p. 53.

da Peleo o da Fenice e Telemaco da Atena⁴. Grazie al ritrovamento di un numero eccezionale di tavolette e di *ostraka* contenenti frammenti di Omero, abbiamo la conferma che nelle scuole ellenistiche sia primarie che secondarie esso era il testo formativo per eccellenza⁵.

L'interpretazione allegorica di Omero, in chiave ovviamente cristiana, ritorna con i Padri della Chiesa i quali accostano la cultura pagana ai testi della Sacra Scrittura nel tentativo di trovare tra l'una e gli altri un accordo⁶: ed in quest'ambito Omero diventa « il santo Omero » secondo una felice espressione del Rahner⁷, mentre il viandante Odisseo simboleggia l'umanità stessa nell'affannosa ricerca della patria celeste: come i filosofi greci avevano trovato la loro filosofia in Omero, così gli scrittori cristiani — osserva Edwin Hatc — vi trovavano la loro teologia⁸.

I tre grandi Cappadoci, Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, furono i più autorevoli rappresentanti del neoclassicismo cristiano avvertendo l'esigenza culturale di una coesistenza, nei limiti dell'ortodossia, del mondo antico con quello nuovo. In questo senso ha valore paradigmatico l'orazione di Basilio *Ai giovani sul modo di trar profitto dalle lettere greche*⁹ in cui l'autore riconosce l'importanza della cultura pagana (cita Omero, Solone, Teognide, Euripide) ma invita i giovani a non lasciarsi ammaliare dal fascino di questa poesia, il cui contenuto

⁴ W. Jaeger, *Paideia I*, tr. it., Firenze 1953, p. 94; H. I. Marrou, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Paris 1948, p. 36.

⁵ Marrou, cit., pp. 226-27. Per Omero testo d'insegnamento base anche nelle scuole bizantine R. Browning, *Byzantinische Schulen und Schuilmeister*, in « Das Altertum » IX (1963), pp. 105-118.

⁶ In particolare l'influenza di Omero sulla letteratura cristiana delle origini è stata studiata da G. Glockmann, *Homer in fruhchristlichen Literatur bis Justinus*, Berlin 1968.

⁷ H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, tr. it., Bologna 1971, p. 308 ss.

⁸ E. Hatc, *Griechentum und Christentum*, Freiburg 1892, p. 50.

⁹ In Migne, P.G. XXI.

etico e religioso è da respingere mentre se ne può accettare la forma classica quale strumento di educazione letteraria.

Anche al tempo della rinascenza bizantina, come è stato ampiamente documentato, il poeta più amato e studiato è Omero, modello di alta funzione pedagogica per i giovani e fonte inesauribile della letteratura dell'epoca: la storiografia, la retorica, l'epistolografia, la poesia, la paremiografia, il romanzo mutuano da Omero, in un'incessante gara di erudizione, concetti, vocaboli, emistichi, interi versi.

Nel romanzo d'amore bizantino del XII sec., in virtù di una costante tendenza mimetica, vengono riesumati e rielaborati passi di Omero o di Erodoto, di Euripide o di Teocrito. Il valore di una simile operazione consiste nella testimonianza della forza di sopravvivenza del comune patrimonio culturale che, anche attraverso semplici citazioni, si rivela attuale nella sensibilità dei tardi imitatori.

I meriti artistici dei romanzi di Eustazio Makrembolites, di Teodoro Prodromo e di Niceta Eugeniano (dell'opera di Costantino Manasse restano solo frammenti) sono limitati soprattutto per il monotono identico svolgimento delle vicende: forse l'unico diletto per un lettore imbevuto di cultura classica è — come osserva il Doelger — il reperimento « di antiche citazioni poetiche »¹¹.

Nel romanzo di Teodoro Prodromo l'estro inventivo è sacrificato ad un *cliché* stereotipo di avventure il cui modello è da ravvisarsi nelle *Etiopiche*¹². Tuttavia, proprio perché in Eliodoro (così come nel Makrembolites, altro modello di Teodoro) abbiamo la trasposizione letterale di versi omerici, è interessante notare che il nostro autore al riguardo si comporta diversamente:

¹⁰ A. B. Ioannides, 'H 'Αναγέννησις τῶν γραμμάτων κατὰ τὸν 18^ο αἰῶνα εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ ὁ "Ὅμηρος, Atene 1971-1972.

¹¹ F. Doelger, *Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache*, Berlin 1948, p. 21.

¹² Cfr. E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1900, p. 563.

egli, profondamente colto, dà l'impressione di sentire il fascino di celare abilmente la fonte omerica inserendola in contesti spesso diversi da quelli del modello; è un giuoco tecnico-retorico, in cui si scompongono e ricompongono singoli momenti del mondo omerico¹³.

La storia degli amori di Rodante e Dosicle si apre con un'accurata determinazione cronologico-ambientale che nei suoi tratti foschi sembra quasi preannunciare il successivo assalto dei pirati contro Rodi¹⁴.

I 1-4 Ἦδη τὸ τετράπῳλον ἡλίου δίφρον
τὴν γῆν διελθὼν εὐδρόμῳ περιδρόμῳ
ταύτην ὑπελθὼν ἐγνόφου τὴν ἐσπέραν,
λιπὼν σκοτεινὸν τὸν καθ' ἡμᾶς ἀέρα¹⁵

La contrapposizione luce-tenebre già in Omero ha una sua precisa connotazione nell'ambito dello stile formulare: *Il. VIII* 485-486 ἐν δ' ἔπεισ' Ὀκεανῷ λαμπρὸν φάος ἡλίοιο / ἔλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζεῖδωρον ἄρουραν, *Od. IX* 168, 558, *X* 185, 478, *XII* 31, *XIX* 426 Ἦμος δ' ἡέλιος κατέδω καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλθε. Da un confronto dei singoli termini è evidente che ἐγνόφου τὴν ἐσπέραν riprende ἐπὶ κνέφας ἦλθε, mentre σκοτεινὸν ἀέρα richiama νύκτα μέλαιναν.

¹³ Il tema in discussione non risulta essere stato affrontato da altri se si eccettua una dissertazione di O. Häger (*De Theodori Prodromi in fabula erotica Ῥοδάνθη καὶ Δοσικλῆς fontibus*, Gottingae 1908) che è un arido elenco di citazioni omeriche prive di un valido commento. Un'altra dissertazione di F. Grossschupf (*De Theodori Prodromi in Rhodantha elocutione*, Lipsiae 1897), rigorosamente grammaticale, esamina la forma dei vocaboli, i fenomeni sintattici, gli ornamenti retorici e lo stile 'asiano' di Prodromo, ma manca di qualsiasi deduzione, su un piano generale, da parte dell'autore.

¹⁴ Il testo seguito è quello di R. Hercher, *Scriptores Erotici Graeci*, Lipsiae 1859.

¹⁵ « Già il carro del sole dai quattro puledri, attraversata la terra in veloce orbita, celatosi in questa oscurava la sera, lasciando un cielo tetro presso di noi ».

La strage che i pirati compiono a Rodi non è priva di elementi truci

I 15-20 ἄλλου κεφαλὴν ἐξέκοπτεν ἢ σπάθη,
ἄλλος διχῇ τέτμητο πανθήκτῳ ξίφει,
ἄλλου ταλαίνης καρδίας κατηυστόχει
βέλος τιναχθὲν ἐκ παλάμης βαρβάρου,
ἄλλους ἀνήρει τῆς μαχαίρας τὸ στόμα
εἰς λαϊμόν αὐτὸν ἐμπεσόν κτήνους δίκην¹⁶

È spontaneo il richiamo alle numerose androfonie iliadiche dove un identico incalzante ritmo narrativo sottolinea la vivace mobilità della scena: *Il.* V 65-67 τὸν μὲν Μηριόνης, ὅτε δὴ κατέμαρπτε διώκων / βεβλήκει γλουτὸν κατὰ δεξιόν· ἡ δὲ διαπρὸ / ἀντικρὺ κατὰ κύστιν ὑπ' ὅστεον ἦλυθ' ἀκωκή, *Il.* V 72-74 τὸν μὲν Φυλεΐδης δουρικλυτὸς ἐγγύθεν ἐλθὼν / βεβλήκει κεφαλῆς κατὰ ἰνίον ὀξεί· δουρί· / ἀντικρὺ δ' ἄν' ὀδόντας ὑπὸ γλῶσσαν τάμε χαλκός.

La strage si svolge ora attraverso la caratterizzazione dello strumento portatore di Morte, σπάθη, ξίφος, ἀκωκή, δόρυ ecc., ora attraverso la prospettiva della vittima o dell'aggressore. Per l'anafora di ἄλλος si può rimandare ad *Il.* VII 473-475 dove però il contesto è del tutto diverso.

L'aspetto della protagonista, Rodante, è descritto con una minuziosa e compiaciuta insistenza nei particolari somatici — come è tipico della poesia erotica — che provoca emozione e stupore in chi l'osserva. Felice è il paragone con Artemide (I 41) che acquista poi maggiore forza allorché il pirata Gobria pensa di liberare la fanciulla nel timore che dietro costei si celi una dea

¹⁶ « Di uno la spada troncò la testa, un altro fu spezzato in due da una spada tagliente, un dardo scagliato dalla mano di un barbaro colpì il misero cuore di un terzo, altri uccideva la punta di un pugnale penetrato nella gola come a sgozzare un animale ».

I 40-41 ἄγαλμα σεπτόν, εἰκόνοσ θείας τύπος
εἰς εἶδος Ἀρτέμιδος ἀπεξεσμένον ¹⁷

I 66-67 μή που θεά τις συνδεθῇ τῶν ἐν Ρόδῳ
ὑποκριθεῖσα τὴν βροτησίαν πλάσιν ¹⁸

Già Omero aveva paragonato Elena e Penelope alla dea cacciatrice: *Od.* IV 122 (Ἑλένη) ἤλυθεν Ἀρτέμιδι χρυσηλακάτῳ ἔϊκυῖα, *id.* XVII 34 = XIX 54 (Πηνελόπεια) Ἀρτέμιδι ἱκέλη ἤε χρυσῇ Ἀφροδίτῃ. La perplessità del pirata sull'identità della fanciulla ricorda vagamente la domanda di Odisseo naufrago a Nausicaa, *Od.* VI 149 Γουνοῦμαί σε, ἄνασσα· θεός νύ τι ἦ βροτός ἐσσι;

L'attenzione è successivamente spostata sui prigionieri, tra i quali Dosicle, insonne, non sa darsi pace per il triste destino che lo ha colpito insieme alla sua amata

I 83-87 Τί γοῦν τὸ πλῆθος τῶν συνεγκεκλεισμένων;
Ὑπνωττον (οἶον ὕπνον ὡς κακὸν λῖαν),
εἰς γῆν κατακλιθέντες ὡς οἶα κλίνην·
νύξ γάρ τὸ πᾶν κατέσχε δύντος ἡλίου.
Οὐ μὴν Δοσικλῆς ἀλλὰ πολλὰ δακρύσας ¹⁹

Questi versi per la contrapposizione tra il sonno della moltitudine e la veglia ansiosa del singolo, riproponendo il *topos* del re insonne ²⁰, rimandano vagamente ad *Il.* X 1-4 Ἄλλοι μὲν παρὰ νηυσὶν ἀριστῆες Παναχαιῶν / εὖδον παννύχιοι μαλακῶ δεδμημένοι ὕπνῳ. / ἀλλ'οὐκ Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα, ποιμένα λαῶν, / ὕπνος

¹⁷ « Venerabile statua, copia di immagine divina, scolpita a somiglianza di Artemide ».

¹⁸ « (Temendo) che fosse tenuta prigioniera una dea di Rodi sotto aspetto mortale ».

¹⁹ « Cosa faceva dunque la moltitudine dei prigionieri? Dormiva (quale sonno, poiché troppo grande era la sventura!) distesa a terra come su di un letto. La notte infatti avvolse ogni cosa al calar del sole. Non però Dosicle, ma molto piangendo... ».

²⁰ Cfr. M. Gigante, *Il romanzo di Eustathios Makrembolites...*, in « Akten des XI. Internat. Byzantinisten-Kongress », München 1958, München 1960, p. 171.

ἔχε γλυκερὸς πολλὰ φρεσὶν ὀρμαίνοντα. La corrispondenza dei singoli termini è abbastanza netta: τὸ πλῆθος... Ὑπνωττον richiama Ἄλλοι εὖδον mentre Οὐ μὴν Δοσικλῆς si ricollega ad ἄλλ'οὐκ Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα. In special modo il v. 86 dove ricorre l'immagine tipica della notte che avvolge ogni cosa come in un oscuro, immenso mantello ripete linguisticamente *Od.* XIII 269 νύξ δὲ μάλα δνοφερὴ κάτεχ' οὐρανόν.

Il disperato lamento di Dosicle (I 88-131) è interrotto da Cratandro, un greco suo compagno di prigionia che, avvicinatoglisi, cerca di consolarlo

I 135-137 Καὶ δὴ προσειπὼν καὶ καθεσθεις πλησίον
 Κράτανδρος αἰχμάλωτος Ἑλλήν ἐκ Κύπρου
 «παύθητι» φησὶ «τῶν στεναγμῶν, ὦ ξένε»²¹

Il v. 135 (che si snoda attraverso un elegante ὕστερον πρότερον tanto caro alla tecnica stilistica di Omero) rimanda subito ad uno degli innumerevoli versi formulari predialogici dei poemi omerici. Propongo per un confronto due luoghi dell'*Odissea* dove Penelope, afflitta per la sorte del figlio, è confortata dal fantasma di Iftime sua sorella, *Od.* IV 803 στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν. Il tono imperativo dell'espressione παύθητι τῶν στεναγμῶν ha un riscontro nella risposta di Penelope, id. IV 812 καὶ με κέλεαι παύσασθαι δῖζυος ἡδ' ὀδυνάων.

Nel discorso consolatorio di Cratandro v'è un'espressione in cui il verbo è usato metaforicamente

I 147 (κακῶν κοινωνία) καὶ τῆς ὀδύνης τὴν κάμινον
 σβεννύει²²

L'uso traslato di σβέννυμι è già in Omero: in *Il.* X 678 è detto che Achille non vuole recedere dall'ira, κεῖνός γ'οὐκ ἐθέλει σβέσσαι χόλον, ed in *Il.* XVI 620-621 Merione invita Enea alla moderazione, χαλεπὸν σε καὶ ἴφθιμόν περ ἐόντα / πάντων ἀνθρώπων σβέσσαι μένος.

²¹ «Cratandro, prigioniero greco di Cipro, postosi vicino e rivoltagli la parola, così dice "cessa dai lamenti, o straniero"».

²² «(la comunanza dei mali) ... spegne la fornace del dolore».

Successivamente Cratandro acconsente alla richiesta di Dosicle di narrargli le sue pene. Il dialogo diventa racconto, la tecnica espositiva sembra avvicinarsi a quella dell'*Odissea* dove le peripezie del protagonista sono rivissute mediante la narrazione che egli ne fa alla corte di Alcino. È un metodo di ricostruzione che ritorna ancora nel secondo e terzo libro dove espositore dei propri casi è Dosicle. Qui Cratandro narra come egli, innamoratosi di Chrysochroe e sorpreso dai servi della fanciulla mentre nottetempo stava per incontrarsi con lei, fosse costretto a fuggire. Una pietra scagliatagli contro uccide per errore la giovane. Quando il suo corpo è all'indomani ritrovato, Androcle, il padre, si abbandona ad una trenodia in cui l'ignoto assassino, con una similitudine già ben nota all'epica, viene paragonato ad un leone disceso dai monti

I 226-229 τίς ἄγριος θήρ, τίς θρασυβρέμων λέων
 λόχμης προελθὼν καὶ προκύψας ἐξ ὄρους,
 τρίχας δὲ φρίξας καὶ σιμώσας αὐχένα,
 ταχὺ φθάσας ἄκαρπον ἐξέκοψέ σε;²³

Il *pastiche* linguistico del brano è dato dall'abile fusione in esso di vari contesti omerici dove θήρ e λέων sono ad un tempo soggetti e termini di raffronto: in *Il.* III 449 Menelao si aggira tra le schiere nemiche θηρὶ ἐοικώς, in *Il.* X 297 Odisseo e Diomede muovono nella nera notte ὥς τε λέοντε δύω. L'ἄγριος θήρ a cui fa riferimento il v. 226 deve essere un cinghiale sulla scorta del nesso di *Od.* XI 611 ἀγρότεροί τε σύες χαροποί τε λέοντες. Nell'immagine della fiera che muove dalla macchia e scende dai monti, I 227, si sintetizzano almeno tre luoghi omerici: *Od.* XIX 439 ἐνθα δ'ἄρ' ἐν λόχμῃ πυκινῇ κατέκειτο μέγας σὺς, *Il.* V 554 οἷω τῷ γε λέοντε δύω ὄρεος κορυφῇσιν, *Il.* XII 299 βῆ ῥ' ἔμην ὥς τε λέων ὄρεσίτροφος. L'espressione τρίχας δὲ φρίξας, I 228, conferma che l'imprecisata θήρ è effettivamente un cinghiale: infatti in

²³ «Quale fiera selvaggia, quale leone dal forte ruggito, mossosi dalla tana e calato dal monte, irto il pelo e corrugato il collo, tosto sopraggiunto, invano ti uccise?»

Il. XIII 470 ss. si legge che Idomeneo senza paura attende il nemico ὥς ὅτε τις σὺς οὖρεσιν ἀλκὴ πεποιθὼς... φρίσσει δὲ τε νῶτον ὑπερθεν. Ancora più completo è *Od.* XIX 445-446 dove il cinghiale stanato dalla macchia erge le setole, pronto a combattere: ὁ δ' ἄντιος ἐκ ξυλόχοιο = λόχμης προελθὼν *I* 227; φρίξας εὖ λοφίην = τρίχας δὲ φρίξας *I* 228.

Cratandro, accusato in tribunale da Androcle, viene riconosciuto innocente dopo essersi sottoposto ad una sorta di ordalia: l'assemblea si scioglie e il giovane ritorna a casa

I 405-406 Οὕτω λυθέντος τοῦ τότε ξυνεδρίου
ἦλθον μετὰ Κράτωνος εἰς τὴν οἰκίαν ²⁴

Le due azioni, scioglimento e diaspora della folla, ricorrono in Omero come termini costantemente concatenati: *Il.* *I* 304-305 "Ὡς τὼ γ' ἀντιβίοισι μαχεσσαμένω ἐπέεσσιν / ἀνστήτην, λῦσαν δ' ἀγορὴν παρὰ νηυσὶν Ἀχαιῶν, *Il.* XXIV 1-2 Λῦτο δ' ἀγῶν, λαοὶ δὲ θεὸς ἐπὶ νῆας ἕκαστοι / ἐσκιδναντ' ἰέναι, *Od.* *II* 257-258 "Ὡς ἄρ' ἐφώνησεν, λῦσεν δ' ἀγορὴν αἰψηρὴν. / οἱ μὲν ἄρ' ἐσκιδναντο ἐὰ πρὸς δώμαθ' ἕκαστος.

Il giorno seguente, secondo la promessa, Dosicle fa il suo racconto a Cratandro: si era imbarcato con Rodante sulla nave di Stratocle diretta a Rodi. Qui erano stati ospiti a banchetto di Glaucone, amico di Stratocle, il quale lo aveva invitato a parlare di sé e dei suoi casi. Come si può notare, la tecnica di svolgimento della vicenda mediante un nuovo racconto di Dosicle diventa tesa con la sovrapposizione di un nuovo piano narrativo. Alla fine Glaucone, commosso, invoca il favore degli dèi sui due giovani

II 487-488 κάκεινος ὕψου τὰς παλάμας τανύσας
«Ζεῦ πάτερ» εἶπε «καὶ θεῶν γερούσια» ²⁵

²⁴ « Scioltasi così l'assemblea, ritornai a casa con Cratone ».

²⁵ « Ed egli, levate in alto le palme, "Zeus padre" disse "e assemblea degli dèi" ».

Ma prima di esaminare la figura dell'orante, largamente testimoniata in Omero, è bene richiamare l'attenzione sul verso immediatamente precedente

II 486 Οὕτως ὑπῆλθε τὴν διήγησιν τέλος²⁶

il cui modello potrebbe ritrovarsi, p. es., in *Il.* IX 56 quando Nestore fa rilevare a Diomede, dopo il discorso di questi ad Agamennone, che pur avendo parlato bene non è giunto alla fine del suo discorso, non ha cioè detto tutto quanto avrebbe potuto dire, ἀτὰρ οὐ τέλος ἵκεο μύθων. Il confronto si legittima sul piano strettamente testuale: oltre alla presenza dei due verbi sinonimici ὑπῆλθε ed ἵκεο, ed alla ricorrenza di τέλος, v'è una corrispondenza concettuale tra διήγησιν e μύθων.

Il gesto di Glaucone di sollevare in alto le mani in atto di preghiera è di ascendenza epica pur con una sua diversificazione linguistica: infatti nei contesti omerici di questo tipo non si legge mai παλάμη ma χεῖρ, mai τανύω ma ἀνέχω. Così in *Il.* I 450 Crise invoca Apollo, μεγάλ' εὐχετο χεῖρας ἀνασχών, in *Od.* XIII 355 Odisseo giunto ad Itaca prega le Naiadi, αὐτίκα δὲ νύμφης ἡρήσατο χεῖρας ἀνασχών. La divinità più invocata è Zeus proprio come nel nostro luogo. In particolare, in *Od.* XIV 53-54 il falso mendico auspica al porcaro la benevolenza non solo di Zeus ma anche degli altri dèi, Ζεὺς τοι δοίη, ξεῖνε, καὶ ἄθάνατοι θεοὶ ἄλλοι / ὅττι μάλιστ' ἐθέλεις. Questo binomio si riflette senza dubbio nel nostro verso dove la θεῶν γερούσια rimanda agli ἄθάνατοι θεοὶ ἄλλοι. Al termine del banchetto il sonno avvince i convitati

III 1-5 Πάντας μὲν ἄλλους τοῦ πότου πεπαυμένους
ὕπνος μαλακὸς συγκατέσχεν ἄθρόως·
φιλεῖ γὰρ οἶνος εἰ πίνοιτο πλησιῶς
εἰς ὕπνον εὐθύς τὸν πεπωκότα τρέπειν,
ἀχλὺν περιττὴν τοῖς βλεφάροις ἐγγέων.²⁷

²⁶ «Così si venne al termine della narrazione».

²⁷ «Un dolce sonno avvinse contemporaneamente tutti gli altri che

Simile a questa è la situazione descritta in *Od.* II 395 ss., dove l'identico processo si svolge per intervento di Atena che soccorre Telemaco addormentando i Proci che gozzovigliano, ἔνθα μνηστῆ-
ρεσσιν ἐπὶ γλυκὺν ὕπνον ἔχευε / πλάζε δὲ πίνοντας χειρῶν δ'
ἔκβαλλε κύπελλα. L'immagine della nebbia che cala sugli occhi
presenta però in Omero una diversa collocazione scenica: in *Il.*
V 127 ss. Atena scaccia la nebbia che offuscava gli occhi di Dio-
mede, affinché l'eroe possa distinguere un dio da un mortale,
ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλιν, ἥ πρὶν ἐπῆεν / ὄφρ' εὖ
γινώσκῃς ἡμὲν θεὸν ἢ δὲ καὶ ἄνδρα²⁸. In *Il.* V 696 a Sarpedone,
ferito dalla lancia, si appanna la vista, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ'
ἀχλὺς, in *Il.* XX 321 Posidone versa nebbia sugli occhi di Achille
per sottrargli la vista di Enea αὐτίκα τῷ μὲν ἔπειτα κατ' ὀφθα-
λμῶν χέεν ἀχλὺν.²⁹

Tra le prigioniere Rodante, per la sua bellezza, attira l'atten-
zione di Gobria luogotenente di Mistilo che capeggia l'orda di
barbari nelle cui mani si trovano i due protagonisti. La scena in
cui egli si prostra dinanzi a Mistilo per ottenere di poter disporre
della ragazza a suo piacimento — favore questo che non gli può
essere negato per le prodezze guerresche che ha compiuto per il
suo signore — è pervasa da una sottile comicità, soprattutto per
il particolare delle lacrime con le quali il crudele pirata spera di
commuovere il suo degno compare

III 156-169 Προσέρχεται δὲ Μιστύλῳ τῷ δεσπότη
ἐφάπτεται δὲ τοῖν ποδοῖν καθημένου
καὶ δάκρυ θερμὸν ἐκχέας τῶν ὀμμάτων
«ὦ ληστάναξ» ἔλεξεν «εὐτυχὲς δόρυ,
τὸν σὸν γινώσκεις σατράπην τὸν Γωβρύαν

avevano smesso dalle libagioni; infatti il vino se bevuto a sazietà suole
immediatamente far cadere nel sonno il bevitore versando fitta nebbia
sulle palpebre ».

²⁸ Per la reinterpretazione cristiana di questo motivo presso Clemente
Aless. cfr. G l o c k m a n n, cit., pp. 66-71.

²⁹ Per questo motivo cfr. H ä g e r, cit., p. 65.

πολλαῖς ἐναθλήσαντα πολλάκις μάχαις
πολλὰς κατασκάψαντα δυσμενῶν πόλεις,
πολλὰς καταστρέψαντα ναῦς ἀντιπλόους
καὶ τοὺς ἐν αὐταῖς ἀνελόντα ναυμάχους
πληγέντα πολλὰ καὶ μεμῶλωπισμένον
καὶ σάρκα πᾶσαν ἐκτετραυματισμένον.
Νῦν οὖν προσελθὼν Μιστύλῳ τῷ δεσπότη
ἐφάπτεταί σοι τοῖν ποδοῖν καὶ δακρύει,
μῖαν ἀπαιτῶν ἀντὶ πάντων τὴν χάριν»³⁰

L'intonazione generale del brano sembra ricalcare due famosi luoghi del primo libro dell'*Iliade*: ai vv. 396 ss. Achille per convincere la madre della piena legittimità di intercedere a suo favore presso Zeus, le ricorda i meriti che ella acquisì un tempo verso il padre degli dèi. L'esortazione del Pelide, τῶν νῦν μιν μνήσασα παρέξο καὶ λάβε γουνῶν (v. 407), trova un suo effettivo compimento più avanti nel gesto di Teti, Θέτις δ' ὥς ἤψατο γούνων (v. 512). Questa risoluzione è usuale anche nelle scene di combattimento, ad essa ricorre, pur se vanamente, colui che di fronte alla strapotenza dell'avversario non ha altro scampo: in *Il.* XX 468 Troo nel tentativo di essere risparmiato si getta ai piedi di Achille, ὁ μὲν ἤπτετο χεῖρεσι γούνων. Anche in questo brano si può sottolineare la tendenza all'esagerazione. Gobria infatti ἐφάπτεται τοῖν ποδοῖν... δάκρυ θερμὸν ἐκχέας lì dove in Omero non esiste concatenazione dei due fatti: chi implora cioè (salvo che in *Il.* I 413) non versa mai lacrime e viceversa. In *Od.* II 24 Telemaco nell'assemblea degli Itacesi si commuove al ricordo del padre, τοῦ ὃ γε δάκρυ χέων, in *Od.* XXIV 46 l'ombra di Agamennone ricorda a quella del Pelide lo strazio dei Danai per la sua morte, δάκρυα θερμὰ χέον Δαναοῖ. Calde come quelle

³⁰ « Si accosta a Mistilo suo padrone, abbraccia i piedi di quello che siede e versando dagli occhi una calda lacrima così parla: "o signore dei pirati, felice lancia, sai bene che il tuo satrapo Gobria resisté spesso in molte battaglie, distrusse molte città di nemici, affondò molte navi avversarie e ne uccise i marinai, fu coperto per i colpi ricevuti da molte lividure

del nostro personaggio sono in *Il.* XVIII 37 le lacrime di Antiloco che comunica ad Achille la ferale notizia δάκρυα θερμὰ χέων.

Una movenza omerica è lì dove il romanziere sottolinea l'accolarsi di Gobria a Dosicle per rivolgergli la parola

III 335-336

καὶ τοίνυν ἔλθων ἐγγύθεν
τοιούσδε φησί τῷ Δοσικλεῖ τοὺς λόγους ³¹

La clausola ἔλθων ἐγγύθεν è plasmata, in posizione ovviamente anastrofica, sulla locuzione omerica ἐγγύθεν ἔλθων³². Nell'*Iliade* però questo 'avvicinamento' non preannunzia quasi mai un discorso ma, in scene di combattimento, anticipa il colpo ben assestato che chi avanza indirizza al nemico. Un'eccezione è in *Il.* VII 219 e 225 dove Aiace prima di affrontare Ettore lo apostrofa con tono minaccioso Αἴας δ' ἐγγύθεν ἦλθε φέρων σάκος ... στή ῥα μάλ' "Εκτορος ἐγγὺς ἀπειλήσας δὲ προσηύδα. In *Od.* IV 630-631 questa 'progressione' anticipa, come nel nostro caso, il discorso di un personaggio τοῖς δ'υῖός Φρονίοιο Νοήμων ἐγγύθεν ἔλθων / Ἀντίνοον μῦθοισιν ἀνειρόμενος προσέειπεν.

Allorché a Mistilo viene letto il minaccioso messaggio di Briasse, altro pirata ben più potente, che chiede la sua sottomissione, egli, deposta ogni traccia di arroganza, appare per la prima volta indeciso e preoccupato. Per tratteggiare tale stato d'animo l'autore ricorre ad un'abile manipolazione di un *topos* omerico

IV 82-85

ἔμεινε σιγῶν οὐ βραχύν τινα χρόνον
δυοῖν λογισμοῖν ἐνοσχεθεῖς ἀντιρρόποιν
.....

Καθῆστο γοῶν ἄναυδος εἰς πολὺν χρόνον ³³

e fu ferito per tutte le carni. Pertanto ora venuto dal suo padrone Mistilo, si getta ai suoi piedi e piange, chiedendo in cambio di tutto ciò un solo favore" ».

³¹ « Quindi, avvicinatosi, un tale discorso egli tiene a Dosicle ».

³² Cfr. H ä g e r, cit., p. 65.

³³ « Stette muto per non breve tempo, frenato da due oposti motivi, ... sedette dunque in silenzio per lungo tempo ».

Per esprimere l'incapacità di chi oscilla tra due opposte decisioni Omero fa uso di una serie di formule che certamente non sono sfuggite al Nostro: in *Il.* I 188-189 Achille, adirato con Agamennone, è indeciso se avventarglisi contro o trattenere la collera, ἐν δέ οἱ ἦτορ στήθεσσιν λαοίοισι διάνδιχα μερμήριξεν, in *Od.* XVI 73 per esprimere l'indecisione di Penelope se rinunciare alle nozze o seguire uno dei pretendenti Omero fa dire a Telemaco μητρὶ δ' ἐμῇ δίχα θυμὸς ἐνὶ φρεσὶ μερμήριζει, non diversamente in *Od.* XXII 333 l'espressione δίχα δὲ φρεσὶ μερμήριξεν esprime l'irrisolutezza di Femio se rifugiarsi presso l'altare di Zeus protettore o invocare la clemenza di Odisseo.

Il v. 85 interessa per la ripresa di un termine, ἄναυδος « senza voce », che in Omero ricorre solo due volte, in *Od.* V 456-457 riferito ad Odisseo che sbattuto dalla tempesta giace sfinito senza respiro sull'isola dei Feaci, ὁ δ' ἄρ' ἄπνευστος καὶ ἄναυδος / κεῖτ..., ed in *Od.* X 378 allorché Circe chiede all'eroe il motivo del suo mutismo, Τίφθ' οὕτως, Ὀδυσσεύ, κατ' ἄρ' ἔξχει ἴσος ἀνάυδω; da notare l'affinità tra καθήστο del nostro luogo e κεῖτο e ἔξχει dei due passi odissiaci.

Tra gli ingredienti del romanzo bizantino un posto notevole occupano le epistole, le monodie e le ecfrasi. Anche nel nostro romanzo v'è la descrizione di una coppa che il messo di Gobria, ubriaco per le eccessive libagioni, manda maldestramente in frantumi. Le scene quivi istoriate ripropongono uno dei tanti particolari della famosa descrizione dello scudo di Achille nel XVIII libro dell'*Iliade*. Nel romanzo ritorna la tecnica dell'amplificazione, per cui la scena della vendemmia che in Omero è solo una delle tante che adornano lo scudo dell'eroe è qui l'unico soggetto: attraverso circa ottanta versi il poeta ora insiste sui particolari della vendemmia, ora si sofferma a cogliere una sorta di allegria bacchica che si diffonde tra i partecipanti a questo rito sotto la prostasia di Dioniso in persona, ora a descrivere la vivace danza dei giovani ³⁴.

³⁴ O. Häger, cit., p. 57, ravvisa il modello soprattutto in Achille Tazio II, 3, 1 ss., mentre avanza, inspiegabilmente, delle riserve per quanto riguarda l'influsso omerico e teocriteo I, 29 ss.

Ad una disamina più accurata dei vari elementi si presenta innanzitutto la morfologia della coppa

IV 337-343 Στενὸν γὰρ εἶχε καὶ κατάσφικτον πλάτος,
μῆκος δὲ μακρὸν καὶ προεκτεταμένον·
κύκλῳ δ' ἐπ' αὐτὸ τῆς φιάλης τὸ στόμα
ἤπλωτο χρυσὸς ἐσφυρηλατημένος·
ἢ δ' ἀντίπλευρος τοῖν μεροῖν ἀμφοῖν θέσις
ἔξεστο καλῶς τῷ σοφῷ λιθοξόῳ
καὶ μυρίας δέδεκτο μορφάς εἰκόνων³⁵

Teodoro sembra perseguire la completezza dei particolari. Ma la tendenza all'esautività si risolve in un'arida ed inanimata elencazione come dimostra il susseguirsi dei termini πλάτος, μῆκος, κύκλῳ. In Omero, respinta ogni enumerazione, i particolari si sciolgono in autentica e sapiente poesia: egli dice, v. 478, che lo scudo è μέγα τε στιβαρόν τε, che il divino zoppo vi pose intorno un triplice orlo splendente e vi aggiunse un balteo d'argento, vv. 479-480 περὶ δ' ἄντυγα βάλλε φαινήν / τρίπλακα μαρμαρέην, ἐκ δ' ἀργύρεον τελαμῶνα, con un solo verso (482) sottolinea poi la molteplicità delle immagini e l'abilità dell'artista, ποίει δαίδαλα πολλὰ ἰδυίησι πραπίδεσσιν.

In Omero la vendemmia è piuttosto preannunziata dalla vigna carica di grappoli, v. 561 σταφυλῇσι μέγα βριθουσάν ἄλωήν, e dal corteo di fanciulle e giovani che portano il frutto nei canestri, v. 568 (παρθενικαὶ δὲ καὶ ἡῖθεοι) πλεκτοῖς ἐν ταλάροισι φέρον μελιηδέα καρπόν. Nel romanzo c'è, per così dire, la continuazione cronologica della scena omerica: i contadini infatti sono colti nel momento in cui schiacciano gli acini d'uva nei tini

IV 355-356 Ἄλλοι θλίβοντες τὰς ῥάγας τῶν βοτρυῶν
τὸν οἶνον ἐξίικμαζον εἰς ληνὸν μέσσην³⁶

³⁵ « In quanto a larghezza era limitata e ridotta, al contrario era grande e sviluppata in lunghezza; intorno, sul bordo stesso della coppa, si stendeva dell'oro ageminato. I due lati contrapposti erano stati abilmente levigati da un esperto scultore e avevano ricevuto innumerevoli immagini ».

³⁶ « Altri comprimendo gli acini d'uva filtravano il vino nel tino ».

Ai cestelli di vimini colmi d'uva a cui si fa riferimento in Omero si sostituiscono dei recipienti che raccolgono l'uva ormai trasformata in mosto

IV 363-364 ἄλλοι τὸν οἶνον ἐν σμικροῖς κεραμίοις
βάλλοντες ἀντέβαλλον εἰς νέους πίθους³⁷

Tra le numerose scene istoriate sullo scudo di Achille, quelle che alludono alle danze e ai cori tornano più volte: il corteo nuziale che Efesto scolpisce nella seconda zona è caratterizzato da fanciulli danzatori, vv. 494-495 κοῦροι δ' ὀρχεσθήρες ἐδίνεον ἐν δ' ἄρα τοῖσιν / αὐλοὶ φόρμιγγές τε βοήν ἔχον, ai fanciulli si uniscono le vergini in una danza sacra simile a quella che a Cnosso Dedalo fece per Ariadne dai bei riccioli, vv. 593-594 ἔνθα μὲν ἦτθεοι καὶ παρθένοι ἀλφεσίβοιαι / ὠρχεῦντ', ἀλλήλων ἐπὶ καρπῷ χεῖρας ἔχοντες, il canto inteso come sollievo dalle fatiche compare invece nella succitata scena della vendemmia vv. 569-572 τοῖσιν δ' ἐν μέσσοισι πάϊς φόρμιγγι λιγείῃ / ἡμερόεν κιθάριζε, λίνον δ' ὑπὸ καλὸν αἶειδε / λεπταλέῃ φωνῇ· τοὶ δὲ ῥέσσοντες ἀμαρτῇ / μολπῇ τ' ἰυγμῷ τε ποσὶ σκαίροντες ἔποντο.

Questo tema orchestico-canoro che, reiterandosi, diventa quasi il *leit-motiv* della narrazione omerica, anche nel romanzo occupa un posto di certo rilievo, ritornando due volte a distanza di una quarantina di versi

IV 357-362 πλεξάμενοι δὲ τοὺς ἑαυτῶν δακτύλους
χορὸν συνίστων, λιθινοὶ χοροστάται.
Ἔφης ἂν αὐτοὺς ἐντρανέστερον βλέπων
ἄδειν ἀληθῶς ἐυφυᾶ τραγωδίαν,
καὶ που συνελθεῖν καὶ συνεμπλέξαι χέρα
καὶ συγχορεύσειν ἕσχες ἂν σφοδρὸν πόθον³⁸

³⁷ « Altri, ponendo il vino in piccole brocche, lo travasavano poi in nuovi orcioli ».

³⁸ « Intrecciate le dita, i corifei di pietra davano vita ad una danza. Ad un'attenta osservazione avresti detto che cantavano un bel canto e ti avrebbe invaso un gran desiderio di accostarti, intrecciare la mano e unirti alla danza ».

IV 397-400 Αἰ δ' ἄρα βάκχαι τοὺς ἑαυτῶν δακτύλους
 πλεξάμεναι κύκλωθι καὶ χοροστάδην
 ἐώκεσαν κάλλιστον ἐξάδειν μέλος
 καὶ τὸν θεὸν δὴ συγχορεύσειν ἡξίου³⁹

Le acquisizioni testuali che legittimano il confronto si basano sia sul rilievo che i danzatori si tengono per mano — giacché è fuor di dubbio che ἀλλήλων ἐπὶ καρπῷ χειράς ἔχοντες del luogo omerico trova una corrispondenza nella doppia ripresa πλεξάμενοι (πλεξάμεναι) δὲ τοὺς ἑαυτῶν δακτύλους αἰ vv. 357 e 397 del romanzo — sia sull'altro rilievo che la danza è inseparabile dal canto: infatti l'espressione omerica λῖνον ...καλὸν αἶδε può essere stata liberamente ripresa da Teodoro in IV 360, ᾄδειν ἑυφυῶ τραγῳδίαν ed in IV 399 κάλλιστον ἐξάδειν μέλος.

Un'interessante digressione (che potrebbe sembrare uno scolio) è costituita, all'inizio del quinto libro, da alcuni versi dove, per la prima ed unica volta, si fa diretto riferimento ad Omero, al σοφὸς στιχογράφος di Smirne. Descrivendo la partenza della flotta di Briasse l'autore precisa che la distesa del mare nereggiava per la moltitudine delle navi, vv. 93-94 ὅλην μέλαιναν τῆς θαλάττης τὴν ῥάχιν / ἐκ ἐπ' αὐτῇ τῶν νεῶν μελανίας, e quindi soggiunge

V 96-100 Ὅ Σμυρνόθεν δὲ καὶ σοφὸς στιχογράφος
 ἄλὸς πολιῆς τῶν ἐπῶν λέγων μέσον
 φευδῶς ἄν ὑπώπτευτο τοῖς πολλοῖς γράφειν
 τοῖς τὸν τότε χροὺν τῆς ἄλὸς δεδορκόσι,
 λέγειν δὲ καλῶς εἰ λέγοι πόντος μέλας⁴⁰

Il valore di questa testimonianza è però dimensionato dallo

³⁹ « Le Baccanti, intrecciate le dita, (muovendosi) in una danza circolare, sembravano cantare una bellissima melodia e chiedevano al dio stesso di partecipare alla danza ».

⁴⁰ « Il saggio poeta di Smirne, dicendo nei suoi versi del mare spumeggiante sarebbe stato sospettato da parte di molti che allora osservavano il colore del mare di esprimersi impropriamente, ma avrebbe detto bene se avesse detto mare nero ».

Häger secondo il quale a Teodoro è sfuggita la differenza di fondo tra « mare nero » e « mare spumeggiante »: « false iudicat Theodorus si dicit Homerum melius dixisse μέλας πόντος pro ἄλός πολιῆς, nam consulto poeta non ponit μέλαν πόντον (Solum Ω 79 legimus μείλανι πόντῳ); at ἄλός πολιῆς semper fere invenitur de aqua tranquilla ac summa prope litus spumante (velut A 350) quod praeterit certe Theodorum »⁴¹.

Che a Teodoro, invece, non sfugge la differenza tra i due termini si desume dagli stessi versi se rettamente intesi: in realtà egli sa bene che Omero in un contesto simile non avrebbe potuto parlare di « mare spumeggiante ».

Prima dello scontro decisivo, nel lungo discorso di Briasse ai soldati, gli elogi e i ringraziamenti per le precedenti vittorie si mescolano agli incitamenti per le future: mentre dei piaceri della vita può esservi sazietà, chi combatte non deve mai essere sazio di vittorie

V 144-147 Παντός μὲν ἄν γίγνοιτο πράγματος κόρος,
κόρος τραπέζης καὶ τρυφῆς, κόρος πότου,
κόρος λυρικῆς μουσικῆς μελωδίας,
ὀρχήσεως δὲ τῆς ἀμόμονος κόρος...

V 159-162 ...Παντός μὲν οὖν λάβοι τις, ὥς ἔφην, κόρον
κόρον δὲ νίκης καὶ τροπῆς ἐναντίων
ἄνῃρ ἐραστῆς τῶν καλῶν οὐκ ἄν λάβοι⁴²

Il *topos*⁴³ è desunto con sorprendente aderenza formale da *Il. XIII* 636-639 dove Menelao si lamenta che i Troiani sono insensibili ai piaceri offerti dalla pace, anche se generano sazietà, e preferiscono saziarsi di lotta, πάντων μὲν κόρος ἐστί, καὶ ὕπνου

⁴¹ Häger, cit., p. 58.

⁴² « Di ogni cosa potrebbe esservi sazietà, sazietà di banchetti e di mollezze, sazietà di libagioni, sazietà di canto melodioso, sazietà di danza perfetta ... dunque potrebbe esservi, come dicevo, chi avverta sazietà di tutto, ma l'uomo che ama le belle imprese non potrebbe sentire sazietà di vincere e volgere in fuga i nemici ».

⁴³ Cfr. Häger, cit., p. 59.

καὶ φιλότιτος / μολπῆς τε γλυκερῆς καὶ ἀμύμονος ὀρχηθμοῖο / τῶν
 πέρ τις καὶ μάλλον ἐέλδεται ἐξ ἔρον εἶναι / ἢ πολέμου· Τρῶες
 δὲ μάχης ἀκόρητοι ἔασιν.

L'episodio che conclude le tristi peripezie dei protagonisti in quanto si pone su un piano di corrispondenza ideale con l'epilogo dell'*Iliade* sembra possedere un valore emblematico abilmente perseguito da Teodoro: il vecchio Cratone che implora Briasse, novello Achille nel suo atteggiamento, di liberare i giovani, è modellato sul Priamo che chiede al Pelide la restituzione del cadavere del figlio. Inoltre le parole dei padri toccano i cuori dei vincitori che finiscono entrambi col commuoversi. Il confronto con l'*Iliade* è valido, nel complesso, per quanto concerne una generica impostazione scenica ma non poggia su altrettanti probanti elementi linguistici. In quest'ambito sono da sottolineare i seguenti versi

VIII 13-14 δρύψας ἀμύξας τοῦ προσώπου τὴν χάριν
 λευκὴν σπαράξας καὶ γεραιτέραν τρίχα⁴⁴

Il modello linguistico, alquanto labile, può essere rintracciato non nella scena in questione ma in *Il.* XXII 77-78 dove il vegliardo troiano invano cerca di ridurre il figlio a più miti consigli, Ἦ ῥ'ὁ γέρων, πολιάς δ' ἄρ' ἀνὰ τρίχας ἔλκετο χερσὶ / τίλλων ἐκ κεφαλῆς.

Questa scelta delle più significative reminiscenze omeriche in un romanzo bizantino ha voluto precisare, attraverso un'indagine formale e contenutistica, i termini del *Nachleben* di un autore classico nella civiltà letteraria dell'età dei Comneni. Essa ha illustrato il procedimento imitativo di Teodoro che consiste di un sagace adattamento del linguaggio omerico a contesti che ora sono creati in stretta aderenza col modello epico, ora ne costituiscono una reinterpretazione.

Gli elementi che hanno avvalorato il confronto Omero-Teo-

⁴⁴ « Graffiata, lacerata l'amabilità del volto, strappatasi la bianca e veneranda chioma ».

doro potrebbero inoltre rappresentare una testimonianza a favore della tesi del Weinreich secondo il quale tra gli elementi genetici del romanzo greco (di cui quello bizantino costituisce una filiazione diretta anche se, a parere del Rohde⁴⁵, artisticamente mancata) un posto di assoluta preminenza spetta alla poesia epica⁴⁶.

Pur senza sopravvalutare tale teoria che, insieme a tante altre⁴⁷, ha segnato la netta scissione del binomio seconda Sofistica-Romanzo difeso dal Rohde, tuttavia la riterrei degna di attenzione, in quanto essa individua con chiarezza una delle componenti di questo genere letterario.

GIUSEPPE ESPOSITO VULGO GIGANTE

⁴⁵ Cit., p. 555.

⁴⁶ In *Appendice* alla traduzione delle Etiopiche curata da R. Reymer, Zürich 1950.

⁴⁷ Un'essenziale ed aggiornata rassegna critica degli studi sul romanzo greco è quella di Q. Cataudella nella introduzione a *Il Romanzo antico greco e latino*, Firenze 1973, pp. IX-LIX.

CAVALLERIA E RACCONTO POPOLARE
NEL *CONTES DEL GRAAL*
DI CHRÉTIEN DE TROYES

(a proposito di P. Le Rider, *Le chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, C.D.U. et S.E.D.E.S., 1978, pp. 389).

« Le conte populaire qui avait pu apporter à Chrétien l'idée de Perceval le naïf ne lui aurait-il pas fourni en même temps le schème structurel sur lequel est construit le roman du chevalier Perceval? Telle a été mon hypothèse de départ » (p. 6). P. Le Rider ritiene che debba essere accolta e sviluppata l'annotazione che Le Goff propone nella prefazione alla traduzione francese del fondamentale lavoro di Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*: « Je regrette un peu qu'il [Köhler] n'ait pas poussé plus loin dans cette voie qui me paraît ouvrir sur les déformations que la culture savante fait subir à la culture populaire des perspectives où l'on peut saisir des aveux profonds de la littérature en liaison avec les couches sociales qui la produisent et la consomment. »¹. Viene così posta come centrale l'esigenza di approfondimento di una lettura definita etnografica da Le Goff e diretta ad individuare non solo l'esistenza del

¹ Cfr. E. Köhler, *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois. Études sur la forme des plus anciens poèmes d'Arthur et du Graal*, Paris 1974, p. XX (tit. orig. *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus-und Graldichtung*, Tübingen 1956, 2^a ed. con un'aggiunta 1970, « Beihefte zur ZrPh », 97).

rapporto fra romanzo cortese e racconto popolare, già riconosciuto peraltro da altri settori della critica², ma anche i tratti specifici del racconto popolare la cui struttura si delinea nell' 'aventure' di Perceval³.

P. Le Rider, riconosciuta come un dato ormai acquisito dopo gli studi di Delbouille, Frappier e Köhler l'unità del *Contes del Graal*⁴, intende differenziarsi da quei critici che hanno creduto di individuare il significato del romanzo dal confronto tra i suoi due personaggi principali (Galvano perfetto cavaliere cortese modello di Perceval cavaliere in formazione⁵ o Perceval modello del nuovo ideale di cavaliere la cui ricchezza interiore è contrap-

² J. Frappier, nota l'A., delinea il confronto fra i due generi allorché si chiede: « Chrétien pouvait-il s'accommoder d'un personnage qui aurait été un sot intégral, un Simple au sens absolu du terme, donnée bonne pour un conte tout proche encore des origines populaires, un conte de Jean le Sot? » (cfr. J. Frappier, *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal. Étude sur Perceval ou le Conte du Graal*, Paris 1972, p. 69).

³ P. Le Rider richiama le note tesi di V. Ja. Propp esposte in *Morfologia skazki*, Leningrad 1928 (per la traduzione italiana v. *infra*, n. 7), ricordando che esse « ... nous ont appris que la "morphologie du conte" obéit à des lois, que des histoires de même type se coulent dans des moules toujours semblables » (p. 6).

⁴ Sulla questione cfr. M. Delbouille, *Genèse du Conte del Graal*, in *Les romans du Graal dans la littérature des XIIe et XIIIe siècles* (Colloques Internationaux du C.N.R.S., Strasbourg, 29 mars-3 avril 1954), Paris 1956, pp. 83-87 e *Chrétien de Troyes et le "livre del graal"*, in « Travaux de Linguistique et de Littérature », VI, 2, 1968, pp. 7-35; J. Frappier, *Sur la composition du Conte du Graal*, in « Le Moyen Age », LXIV, 1-2, 1958, pp. 67-102; Id., *Note complémentaire sur la composition du Conte du Graal*, in « Romania », LXXXI (1960), pp. 308-37; Id., *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal* cit., pp. 60 ss.; E. Köhler, *Zur Diskussion über die Einheit von Chrestien Li Contes del Graal*, in « Zeitschrift für romanische Philologie », LXXV (1959), pp. 523-39.

⁵ Cfr. A. Micha, *Le Perceval de Chrétien de Troyes, roman éducatif*, in *Lumière du Graal*. Paris 1951, pp. 122-31, e in particolare p. 127: « Au chevalier en formation, Chrétien a opposé un chevalier parvenu à la perfection ».

posta al « caractère statique » di Galvano⁶); l'A. ritiene che: « Cette comparaison s'appuie trop souvent sur des critères subjectifs » (p. 13), e che appare viceversa più opportuno in una prima fase analizzare separatamente le due storie per meglio comprendere il ruolo, ambiguo ed enigmatico, che Perceval e Galvano ricoprono nelle rispettive serie di avventure, e in una seconda fase ricostruire l'intreccio unitario del romanzo.

Queste premesse metodologiche presentano di per sé un'utilissima occasione di riflessione e di ripensamento sulle linee interpretative già percorse e ancora da percorrere nell'analisi del romanzo cortese. Anche se alcune ipotesi e conclusioni, come si avrà modo di rilevare, possono non convincere pienamente, deve essere sottolineato l'interesse che suscita una lettura del *Contes del Graal* che proponga una sintesi più matura dell'analisi strutturale e di quella sociologica, interna ed esterna al testo.

I frequenti richiami a Propp aprono, o meglio contribuiscono ad aprire, una prospettiva che va però verificata ed arricchita con altri modelli di analisi del racconto⁷.

⁶ L'A. nota che secondo J. Frappier (cfr. *Chrétien de Troyes*, Paris 1968, p. 175) « qui exprime il est vrai cette idée avec beaucoup de nuances... la richesse intérieure de Perceval serait au contraire mise en valeur par "le caractère statique" de Gauvain » (p. 13).

⁷ Non sembra che l'A. abbia tenuto conto delle osservazioni che da C. Lévi-Strauss (nel saggio *La Structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*, in « Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée », serie M, 7, 1960, pp. 3-36, pubblicato anche in traduzione italiana in V. Ja. Propp, *Morfologia della fiaba. Con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore*, a cura di Gian Luigi Bravo, Torino 1966⁴, pp. 163-99) a C. Bremond (nel vol. *Logica del racconto*, trad. di R. Gramatica, Milano 1977, in particolare nel cap. I: « Il retaggio di Propp », pp. 7-46), per non citare la lunga serie di studiosi che si sono occupati dell'analisi del racconto (vedi anche AA.VV., *L'analisi del racconto*, trad. di L. Del Grosso Destrieri e P. Fabbri, Milano 1972²), sono state avanzate sul modello di analisi proposto da Propp. Come si avrà modo di rilevare, suscita perplessità non solo e non tanto l'accettazione del modello proppiano, quanto la sua trasposizione per alcuni aspetti meccanica nell'analisi del rapporto fra racconto popolare e romanzo.

Ma se questo è un limite del lavoro di P. Le Rider, è un limite che appartiene a gran parte della critica cristianiana, spesso compressa fra unilaterali ricostruzioni delle fonti e interpretazioni fondate sui contenuti sviluppati dai continuatori dello stesso Chrétien⁸.

Se non c'è dubbio che il *Contes del Graal* contenga elementi didattici, resta nondimeno da verificare, secondo P. Le Rider, se l'opera abbia fini didascalici⁹. Gli insegnamenti o consigli che Perceval riceve dalla madre, da Gornemant de Goort e dall'eremita sono caratterizzati infatti da una sorprendente povertà di contenuti, come già notato da Bloch¹⁰, e dall'assenza di un progressivo loro arricchimento rapportato alla crescita di Perceval.

E' legittimo dedurne che i consigli assumono rilievo non tanto per i contenuti didattici che essi propongono, ma in quanto fungono da 'supports de la narration': « Car à partir de ces conseils se dessine à travers toute l'oeuvre un réseau de dépendances entre les éléments qui la composent » (p. 22). Le tre serie di con-

⁸ P. Le Rider osserva giustamente: « En revanche j'ai voulu oublier dans toute la mesure du possible les continuations médiévales du *Conte du Graal*. Le chef d'oeuvre de Chrétien a été trop souvent victime du prestige même du mythe qu'il avait créé. Le confondre dans un "cycle du Graal", l'interpréter à partir des allégories de ses épigones eût été, m'a-t-il semblé, le trahir » (p. 7).

⁹ L'A. esprime perplessità sulle tesi di A. Micha (vedi il saggio citato *Le Perceval de Chrétien de Troyes, roman éducatif*) e di P. Imbs (vedi l'art. *Perceval et le Graal chez Chrétien de Troyes*, in « Bulletin Société Académique du Bas-Rhin », LXXII-LXXIV (1950-52), pp. 38-79), ritenendole comunque parziali. Più critica è la valutazione della tesi di R. Lejeune proposta in *La date du Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, in « Le Moyen Age », LX (1954), pp. 51-79, secondo la quale il *Contes del Graal* sarebbe un « miroir du prince » suggerito da Filippo di Fiandra per l'educazione di Filippo Augusto.

¹⁰ « Il più alto Ordine che Dio abbia creato e comandato è l'Ordine di cavalleria, dice, con la consueta solennità, Chrétien de Troyes. Ma è gioco-forza riconoscere che, dopo questo sonoro preambolo, gli insegnamenti che il suo 'prudhomme' dà al giovane da lui armato appaiono di una sconcertante esiguità » (cfr. *La società feudale*, trad. di Bianca M. Cremonesi, Torino 1972⁸, p. 361).

sigli che Perceval riceve rappresenterebbero pertanto lo schema portante dell'azione; si tratterebbe della stessa struttura narrativa riscontrabile in un particolare tipo di racconto popolare, « le conte des bons conseils », le cui origini e la cui fortuna letteraria sono state studiate da Cosquin¹¹.

La semplicità degli insegnamenti religiosi dell'eremita sostanzialmente ripetitivi di quelli della madre, induce P. Le Rider a ritenere che Chrétien intendesse ulteriormente sviluppare la parte dedicata ai doveri religiosi, e che l'episodio stesso del Castello del Graal, lo scacco cioè ivi subito da Perceval, fosse funzionale a questo sviluppo: l'avventura del Graal rappresenterebbe una prova tendente a dimostrare che i consigli ricevuti non devono essere applicati alla lettera, ma vanno compresi e ben interpretati: « Elle ne me semble pas commander la structure du roman qu'elle domine par sa beauté » (p. 38). Ma la presenza dell'avventura del Graal e del tema della 'domanda da porre' richiedono, secondo l'A., una spiegazione non affidata alle ricostruzioni troppo soggettive, pur se interessanti, di Marx¹² e di Weinraub¹³.

Com'è noto, la 'domanda da porre' è nel *Contes del Graal* collegata alla possibilità di guarigione del Re-Pescatore; un legame che rivela un tratto tipico del 'racconto meraviglioso'. Riba-

¹¹ Vedi E. Cosquin, *La légende du page de Sainte Elisabeth de Portugal et le conte indien des bons conseils*, in *Études folkloriques. Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ*, Paris 1922, pp. 76-112. Lo stesso Cosquin ebbe modo di rilevare l'interesse che suscita il *Ruodlieb*, poema latino della prima metà dell'XI secolo, considerato come il primo romanzo di cavalleria. P. Le Rider in appendice al volume (pp. 371-73) fornisce la lista dei consigli dati dal re al giovane cavaliere, e annota (p. 24, n. 16) le osservazioni di Reto R. Bezzola (cfr. *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, Paris 1958-63, 2ème partie, t. I, pp. 134-35) su un particolare che si ritrova anche nel *Contes del Graal*: l'eroe ha il nome di Ruodlieb solo quando il suo apprendistato è finito.

¹² Vedi J. Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, Paris 1952.

¹³ Vedi E. J. Weinraub, *Chrétien's Jewish Grail: a new investigation of the imagery and significance of Chrétien de Troyes's Grail episode based upon medieval Hebraic sources*, Chapel Hill 1976.

dendo quanto rilevato da Propp¹⁴, P. Le Rider ritiene possibile la presenza in un determinato tipo di racconto (quello « des bons conseils », in questo caso) di elementi propri di un altro tipo di racconto (quello meraviglioso), ed estende la sua ricerca « dans l'espoir de trouver une formule de ces contes qui aurait pu comporter un épisode ayant quelque rapport structurel avec l'aventure du Graal » (p. 43). La sua attenzione è rivolta a un gruppo di racconti della Francia meridionale, di recente raccolta, ma con tutta probabilità di antica tradizione. Questo tipo di racconto, di cui P. Le Rider riassume tre storie, *Les trois conseils du devin*¹⁵, *Les trois conseils*¹⁶, *La carcasse*¹⁷, presenta una struttura simile a quella dell'avventura del Graal (consiglio dato → domanda da porre → sollievo di un essere) e ha in comune con essa la scena dello strano pasto¹⁸.

« Transformant le sens d'un épisode de conte et faisant de sa trame le support des images qui traduisent le plus angoissant des mystères religieux, Chrétien a créé un mythe » (p. 68). Parte della critica ha dilatato il valore e il significato del mito del Graal, identificando in esso la possibile chiave di lettura dell'intero romanzo. Il mistero dell'episodio si è, per così dire, trasformato in episodio del 'mistero', o meglio dell'iniziazione ai misteri, con i riferimenti più disparati a quelli orientali, ai riti e ai culti cristiani ortodossi e non. Ma il valore iniziatico dell'epi-

¹⁴ « Le favole possiedono una caratteristica: le parti componenti dell'una possono essere trasferite nell'altra senza modificazione alcuna »; cfr. *Morfologia della fiaba* cit., p. 12.

¹⁵ Racconto basco compreso da M. Cerquand nella raccolta *Légendes et récits populaires du Pays Basque*, Pau 1875, t. IV, pp. 125-27, n. 110.

¹⁶ Racconto corso raccolto da G. Massignon nei *Contes corses*, Aix 1963, pp. 140-42.

¹⁷ Racconto alverniate presentato da A. de la Chapelle d'Apchier nel vol. *Un vent sauvage souffle sur la montagne*, Paris 1947, pp. 12-31.

¹⁸ Nel corso del pasto uno dei convitati è servito con una scodella diversa da quella usata dagli altri, un cranio; questo strano servizio sarebbe da ricollegare al tema della punizione dell'adultera, tema che nel *Contes del Graal* affiorerebbe nell'episodio della fanciulla che piange l'amico decapitato dall'Orgoglioso della landa (pp. 64-66).

sodio viene giustamente ridimensionato e diversamente interpretato da P. Le Rider, secondo la quale se di iniziazione si tratta, è nel senso di iniziazione ai misteri del cristianesimo¹⁹: « Dans cette évolution, apprentissage de la vie et initiation à la foi vont de pair, mais restent dans des domaines distincts » (p. 109). Perceval non è un eroe simbolico, né un « miles Christi ».

L'inserimento di Perceval nella cavalleria, rileva P. Le Rider, si presenta come un processo di ascesa sociale che lascia intravedere, se non linee autobiografiche tracciate da Chrétien, come ritiene Györy²⁰, un'attiva partecipazione dell'autore al cammino del personaggio. Il tipo letterario dell'ingenuo, presentato sotto le vesti povere del giovane gallese che viene dalla campagna²¹, non sarebbe rivelatore di un certo atteggiamento tipico della mentalità medievale nei confronti dell'infanzia, come vuole Ménard²²,

¹⁹ Convincenti le osservazioni critiche di P. Le Rider sulle tesi di P. Gallais (cfr. *Perceval et l'initiation*, Paris 1972) che propongono un uso fuorviante del termine « iniziazione » e un'improbabile ipotesi di accostamento del *Contes del Graal* alla spiritualità iranica islamica, e in particolare sciita.

²⁰ J. Györy (cfr. *Prolégomènes à une imagerie de Chrétien de Troyes*, in « Cahiers de civilisation médiévale », X (1967), pp. 361-84 e XI (1968), pp. 29-39) riscontra nell'abbigliamento umile di Enide e Perceval il manifestarsi d'una frustrazione dell'autore: « Quelqu'un impose ici son moi plébéien ou roturier à la cour royale, ou attend la consécration de son talent par les grands: lui, le poète, conscient de ses qualités » (ivi, 1ª parte, p. 372). P. Le Rider, pur ritenendo che la definizione di « oeuvres autobiographiques » non possa essere riferita all'*Erec* e al *Contes del Graal*, riconosce che « On ne peut douter qu'il [Perceval] soit né de la sensibilité profonde de son auteur » (p. 166) e che « Perceval le Gallois nous conte peut-être en son langage les errances de Chrétien le Gois » (*ibidem*).

²¹ L'A. rileva le somiglianze fra la descrizione che Giraldo di Barri presenta nella *Topographia Hibernica* (cfr. *Giraldi Cambrensis Opera*, éd. J. S. Brewer, in *Rerum Britannicarum Medii aevi Scriptores*, Londres 1861-91, vol. V) dei costumi e delle armi degli Irlandesi e quella che Chrétien delinea di Perceval il Gallese.

²² Secondo lo studioso, l'associazione di 'niceté' e infanzia mostrerebbe « l'image que la sensibilité médiévale se fait quotidiennement de l'enfance, âge ignorant et fou, ridicule et plaisant » (vedi *Le thème comique du nice dans la chanson de geste et le roman courtois*, in « Boletín de la

ma potrebbe qui avere la funzione di « adapter aux besoins des genres nobles le personnage du simple dont l'exploitation comique appartient à la culture populaire » (p. 112). Non pare d'altra parte che Chrétien intenda ridicolizzare i primi pur maldestri passi di Perceval nel mondo della cavalleria 's'il fait rire de ses erreurs, il ne lui retire pas la sympathie de son public, il se soucie de préserver son prestige » (p. 165).

Figlio di un cavaliere, Perceval entra a sua volta nella cavalleria, operando una scelta che comporta l'abbandono della madre e ne causa la morte. Questa colpa gli impedirà di porre le domande al Castello del Graal. P. Le Rider individua qui il riflesso della morale del mondo degli umili, presente nei racconti popolari, e fondata sul rispetto dei doveri verso i genitori. Non con la prodezza o con un gesto eroico Perceval può espiare il peccato commesso, ma con l'umiltà e con un pentimento tutto interiore.

« Chrétien trahit ainsi un doute profond sur la valeur humaine de la chevalerie » (p. 206). Il *Perceval* sarebbe pertanto la rappresentazione del cammino tortuoso della vita di un uomo di fronte alla complessità dell'intreccio dei valori umani e religiosi. E' annunciata la solare e autunnale celebrazione della cavalleria celeste.

E' inutile nascondere che la lettura dell'episodio del Graal è in certo senso l'aspetto che più degli altri sorprende nell'interpretazione del romanzo proposta da P. Le Rider, e non perché sia immotivata o non abbia una sua coerenza, ma in quanto fa vacillare uno dei fondamenti critici più consolidati nell'analisi del *Contes del Graal*: « ...il ne me semble pas que le sens profond de la vision du Graal soit nécessaire au déroulement de l'histoire de Perceval » (p. 88). Il tema della 'domanda da porre' non sarebbe infatti condizione, come ad esempio nel *Peredur*²³, per il compimento da parte di Perceval di un gesto liberatorio. Il fal-

Real Academia de buenas Letras de Barcelona », XXXI (1965-66), pp. 177-93, e in particolare p. 193).

²³ Nel racconto gallese (cfr. J. Loth, *Les Mabinogion*, Paris 1913, t. II,

limento di Perceval sarebbe inevitabile: « Le service du Graal ne saurait être interrompu. Ni oubli, ni vengeance, ni pardon ne peuvent faire cesser un sacrifice destiné à être sans fin répété par les hommes... Dans l'univers littéraire de Chrétien entre pour la première fois, lié à l'impossibilité de l'action, le sentiment du tragique de l'existence » (p. 87).

Questa interpretazione suscita invero alcune perplessità. Sarebbe forse opportuno distinguere gesto liberatorio e mezzo della sua attuazione, e precisare, sulla base degli elementi che il testo fornisce, quale sia la prova che Perceval è chiamato a superare nel Castello del Graal.

Pare infatti evidente dalle parole di rimprovero che la cugina prima e la fanciulla mostruosa successivamente rivolgono a Perceval che il porre le domande sulla Lancia e sul Graal avrebbe comportato la guarigione del Re-Pescatore e avrebbe impedito la rovina del suo regno²⁴. P. Le Rider osserva giustamente che nel testo non c'è riferimento a duelli o a nemici da abbattere da parte di Perceval, ma a questo proposito si può obiettare che è proprio questo forse l'aspetto innovativo introdotto da Chrétien: il gesto liberatorio è affidato non alla spada, ma alla parola, non alla forza fisica del cavaliere, ma alla sua forza spirituale²⁵. Se il corteo del Graal è la rappresentazione del « sacrifice destiné à

pp. 47-120) Peredur è chiamato a vendicare il Re-Ferito e un cugino ucciso, combattendo contro le streghe di Kaerloyw.

²⁴ La cugina così si rivolge a Perceval: « Ha! Perchevax maleürous, / Come iés or mal aventurous / Quant tu tot che n'as demandé! / Que tant eüsses amendé / Le buen roi qui est mehaigniez / Que toz eüst regaaaigniez / Ses membres et terre tenist / Et si grans biens t'en avenist! » (vv. 3583-3590, ed. W. Roach); e la fanciulla mostruosa: « A mal eür tu [te] teüsses, / Que se tu demandé l'eüsses, / Li riches rois, qui or s'esmaie, / Fust ja toz garis de sa plaie / Et si tenist sa terre en pais, / Dont il ne tendra point jamais. / Et ses tu qu'il en avendra / Del roi qui terre ne tendra / Ne n'iert de ses plaies garis? / Dames en perdront lor maris, / Terres en seront escillies / Et puceles desconseillies, / Qui orfenines remandront, / Et maint chevalier en morront; / Tost cist mal esteront par toi. » (vv. 4669-83).

²⁵ È quanto giustamente osserva L. Carasso-Bulow (cfr. *The Mer-*

être sans fin répété par les hommes », non può certo essere abolito o interrotto da Perceval, ma potrebbe non essere questo il fine del gesto liberatorio cui il cavaliere è destinato; egli può solo accettare e interiorizzare i misteri della fede. L'incontro con l'eremita è decisivo per Perceval e le cause del suo fallimento al Castello del Graal gli si presentano in tutta la loro dimensione spirituale. Il pentimento e l'accettazione del mistero della Redenzione divengono sí la condizione per l'espiazione del peccato commesso, ma anche, tramite essa, per il compimento di un gesto liberatorio.Cogliere questo nesso non è di secondaria importanza per l'interpretazione complessiva del romanzo. Se ne può ricavare la convinzione che Chrétien cercasse un nuovo equilibrio nel sistema dei valori cavallereschi. Voler dare necessariamente una spiegazione esauriente degli oggetti del corteo, dei suoi attori e del suo significato profondo può forse comportare forzate e arbitrarie riduzioni del mito ad allegoria. Ma si tratta di una via obbligata, ancorché rischiosa, resa più ardua dalla incompiutezza del romanzo. Non è dato conoscere quale esito finale Chrétien riservasse alle 'aventures' di Perceval e Galvano. Com'è noto, i critici hanno tentato diverse risposte spesso contrapposte fra loro, facendo anche riferimento alle soluzioni adottate dai continuatori di Chrétien. Non è questione che si voglia e si possa qui affrontare; si può però affermare che Perceval è chiamato a riportare in uno stato di equilibrio la condizione del Re-Pescatore e del suo regno e che non sussistono fondate argomentazioni in base alle quali si possa sostenere che l'esito finale fosse negativo.

Chrétien, secondo P. Le Rider, intenderebbe rappresentare, con il fallimento della prova di Perceval al Castello del Graal, la debolezza e l'impotenza della cavalleria e dei suoi valori etici e mitici, e viceversa la ricchezza d'una vita interiore fondata sull'umiltà, la carità e l'accettazione del mistero della redenzione.

veilleux in Chrétien de Troyes' Romances, Genève 1976, p.131): « While Gauvain and the other protagonists must use their swords, Perceval must ask a question. In a sense, the Word has replaced the Sword ».

L'ipotesi di una separazione, presente nel *Contes del Graal*, fra sfera cavalleresca e sfera religiosa non convince, così come quella del fallimento finale di Perceval; se è vero infatti che non il modello della cavalleria celeste è presente nel *Contes del Graal*, è anche legittimo ritenere che per Chrétien la separazione fra valori cavallereschi e valori religiosi rappresenta una contraddizione di cui è ricercata una soluzione non nel rinnegamento della cavalleria terrestre, ma nella rifondazione dei suoi valori.

Pare invero che la lettura dell'episodio del Graal proposta dall'A. risenta per alcuni aspetti di un'applicazione meccanica del modello proppiano; non che P. Le Rider non colga la specificità letteraria e romanzesca del *Contes del Graal* nei confronti del racconto popolare (« *Perceval n'est pas la simple transcription d'un conte oral, mais un texte littéraire, un roman* », p. 30) e l'apporto originale e creativo di Chrétien, ma, in ultima analisi, risulta dominante la preoccupazione di interpretare la struttura del romanzo secondo la logica narrativa del 'racconto dei buoni consigli'. Il presupposto teorico di questa linea interpretativa è esplicitamente indicato dall'A. allorché, richiamandosi a Propp, ricorda che « *des histoires de même type se coulent dans des moules toujours semblables* » (p. 6) e che pertanto è legittimo chiedersi se il racconto che ispirò a Chrétien l'idea di Perceval il « naïf », non gli abbia anche fornito lo schema strutturale del romanzo. Ipotesi che l'A. sviluppa nella tesi della presenza nel *Perceval* della struttura del 'racconto dei buoni consigli'. C'è da rilevare il carattere ampiamente ipotetico di questa tesi, in quanto arduo appare stabilire corrispondenze fra un testo e una tradizione orale, quella del 'racconto dei buoni consigli', non databile con precisione e non consegnata, in modo organico e definito, ad alcuna fonte scritta antecedente o contemporanea a Chrétien.

E così è legittimo manifestare perplessità nei confronti di tutte quelle ricostruzioni del momento genetico del *Contes del Graal* che non siano basate su solidi riscontri testuali.

Queste perplessità non possono comunque indurre a sottovalutare il contributo apportato dall'A.; la presenza di tre serie di

consigli, l'agglomerarsi intorno ad esse di una serie di episodi, può indicare che fra le diverse possibilità di forme e contenuti che gli erano presenti Chrétien trovasse anche il 'racconto dei buoni consigli'. Ma la logica narrativa di quest'ultimo non può rappresentare il referente strutturale nella lettura del *Perceval*. Se è legittimo dubitare che di per sé storie dello stesso tipo presentino necessariamente la stessa struttura, a maggior ragione è legittimo dubitare che la logica narrativa, pur ammettendo che sia la stessa, obbedisca alle stesse leggi nel racconto popolare e nel romanzo cortese. L'A., rilevato che « à partir de ces conseils se dessine à travers toute l'oeuvre un réseau de dépendances entre les éléments qui la composent » (p. 22), sostiene che « Mettre en lumière la logique narrative permettrait en effet de ne pas exagérer l'importance des éléments qu'elle comporte nécessairement » (ibidem).

La funzione nel contesto generale del romanzo della partecipazione di Perceval allo 'strano' pasto nel Castello del Graal e quella del motivo della 'domanda da porre', andrebbero pertanto ridimensionate²⁶. L'A. precisa che si tratta di 'uno' degli episodi del romanzo, funzionale, come rilevato sopra, allo schema imperniato sulla serie dei consigli, ma nello stesso tempo non necessario, quanto al senso profondo della visione del Graal, allo svolgimento della storia di Perceval²⁷. Ma in base a quali elementi si può sostenere che il senso profondo della visione del

²⁶ A proposito dell'episodio del Graal, l'A. ritiene che « ...la réussite poétique du passage ne doit pas dissimuler le fait qu'il n'est dans l'histoire de Perceval qu'un épisode » (p. 88).

²⁷ Si è già citato il passo in cui l'A. dichiara di non ritenere il senso profondo della visione del Graal necessario allo svolgimento della storia di Perceval. Ma a questo proposito alcune osservazioni di D. Poirion (cfr. *L'ombre mythique de Perceval dans le Conte du Graal*, in « Cahiers de civilisation médiévale », XVI (1973), pp. 191-98) meritano maggiore attenzione di quanto l'A. mostri di dedicare ad esse. « Mais avec le *Conte du Graal* nous nous trouvons devant un cas particulier car cette oeuvre crée un mythe, qu'il ne faut pas confondre avec le mythe dont elle se serait inspirée... Et c'est ce mythe nouveau qu'il faut surtout expliquer, en le distinguant du mythe ancien, dont justement Chrétien veut nous détacher »

Graal non sia necessario allo sviluppo della storia di Perceval?

Solo, e comunque soprattutto, lo sviluppo, che non è dato conoscere, di questa storia potrebbe suffragare proprio sul piano della logica narrativa tale conclusione. Quale sia il ruolo e il significato reale della visione del Graal non può essere determinato facendo riferimento a una logica narrativa, quella del 'racconto dei buoni consigli', la cui presenza nel *Perceval* è una semplice ipotesi, e che comunque potrebbe non comportare una fissità di sequenze. Bremond rileva che: « ...la sequenza può, fino a un certo punto, disfarsi e riorganizzarsi per esprimere l'evoluzione psicologica o morale di un personaggio. L'eroe non è dunque un semplice strumento al servizio dell'azione. Egli è insieme fine e mezzo del racconto »²⁸.

Non si vuole qui difendere perché intoccabile la tesi della 'centralità' dell'episodio del Graal, ma non pare che siano ben fondati gli argomenti che la respingono.

L'interpretazione che P. Le Rider propone successivamente della parte del romanzo dedicata a Galvano viene indubbiamente a colmare qualche vuoto lasciato dalla critica precedente.

La figura di Galvano appare ambigua; il più cortese fra i cavalieri di Artù riceve accuse infamanti, subisce umiliazioni; il lettore non riesce facilmente a comprenderne il ruolo: « ...un coupable... une victime... un malchanceux quelque peu ridicule » (p. 235)? La rappresentazione della prima serie di avventure che portano Galvano a Escavalon non sembra invero improntata a finalità ironiche; l'immagine di Galvano non è quella dongiovannesca tratteggiata da Frappier²⁹, né il combattimento con la « vile-naille » di Escavalon può essere considerato una parodia volta a suscitare il sorriso: « Le public auquel elle était destinée — les

(ivi, p. 197). Che il senso profondo del mito cui Chrétien si è ispirato non sia necessario allo sviluppo della storia di Perceval non dà adito a dubbi, ma che il « nuovo » mito creato da Chrétien sia in certo senso una gemma poetica incastonata nell'intreccio senza irradiarvi riflessi, è questione del tutto aperta.

²⁸ Cfr. C. Bremond, *cit.*, p. 23.

²⁹ « ...l'ironie feutrée de Chrétien s'exerce contre le donjuanisme cour-

nobles de la cour de Flandre — avait trop présent à l'esprit le souvenir des troubles causés par les mouvements communaux pour sourire d'une émeute de bourgeois » (p. 254).

La seconda serie di avventure di Galvano si svolge nel mitico scenario del 'pays de non-retour', dove l'eroe è chiamato non a vincere la morte, ma a dimostrare i valori dell'intera casta cavalleresca; si tratterebbe di una rappresentazione che anticipa i romanzi allegorici del XIII secolo e che « ...semble vouloir démontrer que le chevalier parfait, bien qu'il soit un porteur d'armes — un 'miles armatus' ... peut par sa valeur chevaleresque se conquérir un paradis » (p. 300) ³⁰.

P. Le Rider sottolinea l'importanza in questo contesto della funzione drammatica della ricerca da parte di Galvano della Lancia che sanguina, mitico oggetto che, staccato dalla rappresentazione del Graal, materializza le colpe di Galvano e le sovrappone a quelle del centurione che colpì il fianco di Cristo; un'arma di vendetta il cui potere distruttore incombente su tutto il Regno di Logres simboleggia la minaccia escatologica della punizione divina contro i peccatori, contro la violenza guerriera ³¹.

La ricerca di Galvano ha le caratteristiche di un pellegrinaggio il cui punto di arrivo non è il ritrovamento della Lancia, ma

tois de celui qui se plaisait tant à collectionner les aventures d'amour » (cfr. *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal...* cit., p. 216).

³⁰ « Dans l'iconographie et la littérature religieuses de l'Autre Monde au XIIe siècle, le chevalier est presque toujours placé dans l'Enfer. Aucune image n'est plus éloquente que ce dessin de l'*Hortus Deliciarum* qui met au centre de l'Enfer deux grandes chaudières, l'une pleine de Juifs, l'autre pleine de chevaliers » (p. 282).

³¹ Nel proporre la sua convincente interpretazione del significato della Lancia che sanguina e della profezia ad essa collegata (« Et s'est escrit qu'il ert une hore / Que toz li roiaumes de Logres... / Sera destruis par cele lance », vv. 6168-71), P. Le Rider fa riferimento a due testi che testimoniano del duplice valore della Lancia in quanto strumento del sacrificio cristiano e in quanto strumento di punizione dei peccatori; si tratta delle *Gesta regum Anglorum* di Guglielmo di Malmesbury (cfr. Migne, PL, t. 179, c. 1102 BC) e dei *Flores Epitaphii Sanctorum* di Tiofrido d'Epternach (cfr. Migne, t. 157, c. 394 ABC - 395 A).

l'entrata di Galvano in un luogo paradisiaco. Ma l'apoteosi finale di Galvano, il suo probabile insediamento come Signore del Castello delle Regine, è una « gioia » che si colloca nell' 'altro mondo'; il mondo terreno, la società feudale della fine del XII secolo, presenta per il cavaliere solo l'insidia dei borghesi; nella realtà terrena, la realtà dei rapporti sociali ed economici che mutano, non c'è più spazio per i valori cortesi: « les joies courtoises ne sont plus qu'un rêve, déplacé dans un Autre Monde inconsistent » (p. 355).

Perceval e Galvano seguono vie diverse, commettono ed espianno peccati diversi in rapporto al loro diverso rango sociale³², ma sono accomunati nell'angoscia dell'errore commesso che appare connaturato alla funzione del cavaliere. Chrétien dissoce-rebbe pertanto la cavalleria dalla rappresentazione dell'eroismo, e ne rappresenterebbe le debolezze di fronte all'ascesa di nuovi strati sociali, di fronte alla politica della pace perseguita dalla Chiesa e alla minaccia del peccato incombente sugli uomini armati.

Si è già avuto modo di rilevare l'importanza del contributo fornito da P. Le Rider nell'analisi puntuale delle due serie di avventure di Galvano. Ricchi di interpretazioni e riscontri storici utili e convincenti sono in particolare i capitoli dedicati al viag-

³² L'A. riscontra in Perceval e Galvano un rapporto fra rango sociale, peccato commesso ed espiazione. Perceval, appartenente alla piccola nobiltà, causando la morte della madre, infrange la morale caratteristica del mondo degli umili e deve espiare il peccato con il pentimento e l'umiltà; Galvano, cavaliere di alto lignaggio, figlio di re e nipote di Artù, uccidendo un re, si macchia di una colpa rispondente al suo rango ed è chiamato a riscattarla con la prodezza « et par cet absolu mépris du danger, cette élégance dans l'affrontement de la mort qui sont pour le gentilhomme la preuve de la pureté de sa race et la justification de son rang » (p. 367). Non convince che « Chrétien, quand il conte l'histoire de Perceval, ... semble se référer à une autre morale, celle des humbles, qui met l'accent sur les devoirs des enfants à l'égard des parents » (p. 181). Un po' troppo generico e non sufficientemente documentato appare questo riferimento agli « umili », quando non mancano testi e documenti sugli obblighi derivanti dai legami di parentela nelle famiglie aristocratiche (vedi anche J. Heers, *Il clan familiare nel Medioevo*, trad. di A. Masturzo, Napoli 1976).

gio di Galvano nel Regno di Escavalon e alla Lancia sanguinante.

Qualche dubbio è invece legittimo avanzare sulle conclusioni cui perviene P. Le Rider dopo avere proposto un'interpretazione non del tutto convincente del viaggio di Galvano nel 'paese del non ritorno', che coinciderebbe, secondo l'A., con la morte dell'eroe. P. Le Rider legge il *Galvano* « comme s'il était une oeuvre terminée » (p. 354) ed essa stessa rileva il carattere di pura ipotesi di questa tesi fondata sulle pur parziali somiglianze strutturali (struttura bipartita) fra il *Galvano*, l'*Erec et Enide* e l'*Yvain*³³.

Se il paese di Galvoie è una rappresentazione dell' 'altro mondo' e il Castello delle Regine d'un luogo paradisiaco, e se questa parte del romanzo è sostanzialmente compiuta, ne consegue che Galvano non 'ritorna' nel mondo terreno, ma resta, Signore atteso da tempo, nel Castello delle Regine.

E' problematico poter sostenere che il *Galvano* sia compiuto. Il calore con cui Galvano invita un giovane del Castello ad an-

³³ Dopo W. Kellermann (cfr. *Aufbaustil und Weltbild Chrestiens von Troyes im Perceval-Roman*, Halle 1936), anche R. Bezzola (cfr. *Le sens de l'aventure et de l'amour (Chrétien des Troyes)*, Paris 1947) e E. Köhler (cfr. *L'aventure chevaleresque* cit.) hanno sostenuto che i romanzi di Chrétien presentano uno schema d'avventure bipartito che J. Frappier (cfr. *Étude sur Yvain ou le « Chevalier au lion » de Chrétien de Troyes*, Paris 1969, p. 23) tripartisce, inserendo fra la prima serie di avventure e la seconda il momento della crisi dell'eroe. P. Le Rider ritiene che questa analisi sia valida per l'interpretazione dell'*Erec*, dell'*Yvain* e del *Galvano*, la cui struttura rivelerebbe, nella dinamica errore commesso-crisi-espiazione, l'influsso « d'un type de vie de saints fort répandu au Moyen Age, celui qui conduit, per la voie d'une expiation héroïque, un pécheur à la sainteté » (p. 338) L'*Erec*, l'*Yvain* e il *Galvano* presenterebbero una struttura bipartita interna, fondata sulle avventure di un solo personaggio principale; il *Contes del Graal* e il *Cligès*, una struttura bipartita esterna, basata, per il primo romanzo, sull'intreccio e, per il secondo, sulla successione di due storie. Il *Contes del Graal*, in particolare, svilupperebbe al proprio interno, fissando una concomitanza temporale fra le azioni di Perceval e Galvano, quanto già annunciato nella corrispondenza delle azioni dei personaggi principali fra due romanzi, l'*Yvain* e il *Lancelot*.

dare a chiamare Artù e tutta la corte per presenziare al duello con Guiromelans, il dolore e la tristezza di Artù e della corte per l'assenza di Galvano, inducono a prevedere, se non proprio esiti definiti e definibili, ancora lunghi sviluppi dell'avventura di Galvano; pare più convincente la tesi di Spensley « There is every reason to suppose that, if the romance had been completed,... a grand reunion would have taken place between Arthur and his mother on the one hand, and Gauvain and his mother and sister on the other. It is inconceivable after such a reunion that the ladies of the castle should wish to keep Gauvain a prisoner or that they should have the power to do so »³⁴.

I confini fra mondo e altro mondo pare siano per i cavalieri arturiani meno invalicabili in una direzione e nell'altra di quanto supponga P. Le Rider. La sua interpretazione dell'episodio potrebbe anche essere accolta come una delle ipotesi possibili, ma induce a considerarla con maggiore attenzione il fatto che la studiosa ne trae elementi per una interpretazione complessiva dell'intero romanzo in base alla quale l'apoteosi di Galvano nella morte è il segno della rottura definitiva nell'universo del romanzo cristiano fra ideale e realtà, e della imbarazzata propensione di Chrétien a discolorare, pur se in una morte non cristiana, il cavaliere, « miles armatus », condannato all'Inferno nell'iconografia medievale.

E' obiettivamente vero che le colpe di Perceval e Galvano sono connaturate alla funzione del cavaliere, e che Chrétien fa emergere, e probabilmente non solo nel *Contes del Graal*, debolezze e limiti d'una casta in crisi. Ma va verificato se la coscienza di queste contraddizioni sia il punto di arrivo di una riflessione sul reale sorprendentemente moderna o il punto di partenza di una straordinaria sensibilità storica proiettata, tramite la poesia, alla rifondazione di un universo che non si vorrebbe dislocato nell'ideale.

ANTONIO PIOLETTI

³⁴ Vedi R. M. Spensley, *Gauvain's Castle of Marvels adventure in the « Conte del Graal »*, in « Medium Aevum », XLII (1973), pp. 32-37, e in particolare p. 36.

HEGEL E I SUOI CARTEGGI *

* Questo saggio costituisce una prima parte dell'introduzione al primo volume dell'epistolario hegeliano, in corso di stampa presso le edizioni Bibliopolis in Napoli. Per gentile concessione dell'editore, qui lo pubblichiamo.

Ecco le abbreviazioni dei voll. qui più frequentemente citati:

<i>Hegel's Werke</i>	G. W. F. <i>Hegel's Werke</i> , Vollständige Ausgabe durch ein Verein von Freunden des Verewigten, Berlin, 1832-43, I-XVIII.
<i>WW I/XXII</i>	G. W. F. <i>Hegel Sämtliche Werke</i> hrsg. v. H. Glockner, Jubiläumsausgabe, I-XX. H. Glockner, Hegel, 2 voll., XXI-XXII, Stuttgart, 1927-40.
<i>K. H.</i>	<i>Briefe von und an Hegel</i> , hrsg. v. Karl Hegel, vol. XIX dei <i>Hegel's Werke</i> , Leipzig, 1887, I-II.
<i>Briefe</i>	<i>Briefe von und an Hegel</i> , I-III, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952-54, III ed. rived. 1969. <i>Briefe von und an Hegel</i> , IV, Nachträge, Dokumente, Personenregister, hrsg. v. R. Flechsig, Hamburg, 1961. <i>Briefe von und an Hegel</i> , IV, 1, Dokumente und Materialien zur Biographie, hrsg. v. Fr. Nicolin, Hamburg, 1977.
<i>Werke</i>	G. W. F. Hegel, <i>Gesammelte Werke</i> , hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band IV u. VII.
<i>Nohl</i>	<i>Hegels theologische Jugendschriften</i> , hrsg. v. H. Nohl, Tübingen, 1907 (Frankfurt, 1966).
<i>Dokumente</i>	<i>Dokumente zu Hegels Entwicklung</i> , hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.
<i>Berichte</i>	<i>Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen</i> , hrsg. v. Fr. Nicolin, Hamburg, 1970, I-II.

- Stuttgart* *Der junge Hegel in Stuttgart*, Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen, 1785-1788, hrsg. v. Fr. Nicolin, Stuttgart, 1970.
- Thaulow* G. Thaulow, *Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht*, I-II, 1-II, 2-III, Kiel, 1853 (Glashütten im Taunus, 1974).
- Rosenkranz* K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, mit einer Nachbemerkung zum Nachtrag 1977 von Otto Pöggeler, Darmstadt, 1977. Trad. it. *Vita di Hegel*, Introd. e note a cura di R. Bodei, Firenze, 1966.
- Haym* R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857 (Hildesheim, 1962).
- Dilthey* W. Dilthey *Gesammelte Schriften*, I-XVI, Stuttgart, 1959-70.
- Rosenzweig* F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Aalen, 1962; trad. it. a cura di R. Bodei, Bologna, 1976.
- Haering* Th. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, I-II, Leipzig, 1929 (Aalen, 1963).
- Lacorte* C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze, 1959.
- Fuhrmans* F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, I-III, hrsg. v. Horst Fuhrmans, Bonn, 1962-1975.
- Cesa* C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Napoli, 1976.
- Hegel-Studien* «Hegel-Studien», in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler, Bonn, I (1961), e sgg.

« Ho letto di recente il carteggio tra Lessing e sua moglie; quella certa sensazione che ho avuto nel corso della lettura, in qualche modo si conserva, era proprio esatta; si trattava di interesse misto a piacere e mestizia; dopo la lunga lettura di un romanzo, non ne viene fuori niente che sia più gradito di un tale trattenimento, preso per intero dalla vita reale » (1793?).

Hegel's Werke, XVII, p. 405

I. - La *Hegel-Literatur* ha sempre trovato la sua più felice iniziazione alla grandezza e dignità del suo tema in quella via d'accesso che l'ultimo Goethe di Weimar e lo stesso Hegel avevano approntato per i posteri, allorché entrambi, con diversa modulazione, avevano considerato la propria epoca come la più interessante della storia mondiale. Con giusta consapevolezza, in un famoso colloquio con Eckermann, Goethe dice: « Ho il grande vantaggio di essere nato in un'epoca in cui i maggiori avvenimenti del mondo erano all'ordine del giorno, sicché io, della guerra dei sette anni, come della separazione dell'America dall'Inghilterra, più avanti della Rivoluzione francese e infine di tutto il periodo napoleonico fino alla caduta dell'eroe e agli avvenimenti che ne seguirono, sono stato testimone vivente »¹.

¹ J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, hrsg. v. L. Geiger, Leipzig, 1895, p. 68, Colloquio del 25 febbraio 1825 (cfr. trad. it. *Colloqui con Goethe*, Firenze, 1947, p. 57).

Anche se nella sua forma impersonale, ma al fondo inquietante, sacrificale, la *Philosophie der Weltgeschichte* addita una medesima via da seguire. Ma dopo Dilthey, Rosenzweig, Löwith, Lukács, seguire oggi la vita e l'opera di Hegel entro il quadro, dovutamente accorciato, certo, che Goethe aveva disposto di per sé, non è possibile. Significa incorrere nel rischio dell'ambiguità e della ridondanza, verso l'uomo, verso l'epoca. Storia grande, complessa, quella dell'uomo, del pensatore Hegel, ma ancor più quella dell'epoca, il cui sfondo non appare più tanto univoco e in cui male si inseriscono le rinnovate pretese di uno storicismo armonizzante, o le prove esaltatorie di una cultura storico-filosofica che a quel pensatore e a quell'« epoca », come a un unicum, si è rivolta con tutto il peso del proprio destino. Quindi non più un binomio univoco, ma vari strati della significazione storica, in cui va spezzato il mero continuum biografico o speculativo. E questo, non ultimo, perché ora, dopo l'epoca delle grandi sintesi, non prenda corpo un semplicistico schema che procede per la sua strada cercando tracce, reperti, dati sintomatici, « prove » di un certo Hegel piuttosto che di un altro, con un filo monocolore, che cerca l'elemento più avanzato ad ogni costo, senza però connettere l'interno con l'esterno, e trascurando di vedere gli aspetti « rivoluzionari » nelle scelte fondamentali, nelle opzioni hegeliane che non portano a ipotizzare presenze « segrete »². Questo rischio è da evitare proprio in un momento in cui l'ordine dei temi e delle letture hegeliane si va modificando, proprio allorché entrano in gioco testi e nuove soluzioni editoriali che arricchiranno il quadro di riferimento dei grandi testi hegeliani.

² Ci riferiamo, come è chiaro, alle tesi e dimostrazioni del D'hondt nei suoi due vol. *Hegel secret* (Paris, P.U.F., 1968) e *Hegel en son temps* (Paris, Editions sociales, 1968). Una discussione più precisa per quanto riguarda la particolare documentazione del D'hondt, e soprattutto la sua utilizzazione delle lettere berlinesi, si avrà nel corso del ns. lavoro. Sui metodi e i risultati della sua ricerca, ci riferiamo a C. Cesa, *Hegel segreto?* - « Ri, vista critica di storia della filosofia », 1970, p. 414 sgg., ora in *Hegel filosofo politico*, Napoli, 1976, p. 84 sgg.

In una costellazione culturale delle più limpide, tra Otto e Novecento, il carteggio, con tutti i documenti hegeliani a disposizione, arrivò a costituire un punto di riferimento sicuro, circostanziabile. Non era una ermeneutica del sospetto, del totalmente altro, dell'inversione, che stava alla base delle ricerche di Fischer, Dilthey o Rosenzweig. Non si cercava l'indizio, ma la testimonianza. Sull'accumulo delle testimonianze si creava una grande figura culturale, filosofica, anche un mito. Così Dilthey, ma dopo anche Lukács. Ma certe letture odierne finiscono con l'acuirsi fino al romanzesco, trasferendo in « Hegel » ciò che è intorno a lui, la materia del suo confronto.

Quarant'anni di questo denso epistolario prendono corpo e vita quasi per sé, rappresentano un modo di avvolgere, di coinvolgere il personaggio che più ci interessa, Hegel. Creano quasi l'illusione di una continuità, appaiono come la sua « epoca ». Questa è quasi una trappola che ogni epistolario di un grande personaggio ci prepara. Certi carteggi, come quelli di Goethe, di Leopardi, di Flaubert, prendono vita propria, impongono una disposizione e una lettura che rasenta l'arbitrio del genere letterario, il romanzo, l'autobiografia epistolare. In realtà essi vivono la vita propria dell'occasione, e semmai tanto maggiore è la loro forza quanto più ad essa appartengono. Nei carteggi hegeliani le lettere di Seebeck, Sinclair, Paulus, Knebel, o di Niethammer, lette nella breve distanza che la raccolta permette, costituiscono una presenza di fatto preziosa, diversa da ogni altro elemento che, in sé, può darci l'opera. Ci restituiscono la provvisorietà e la necessità di un singolo rapporto, la vicenda cui l'interlocutore Hegel non può sfuggire. Quella dilatazione del singolo a vita della società nella quale egli vive trova in questo epistolario la migliore occasione per riconoscere le sollecitazioni, le forze che intorno a Hegel si esprimono. Un carteggio come quello tra Hegel e Niethammer può offrirci delle vere e proprie sequenze, l'unicum di una testimonianza storica (pensiamo alle lettere di Hegel all'amico, mentre infuriava la battaglia di Jena).

Ma proprio perché opera non predisposta, solo per un momento un epistolario sopporta l'illusione di essere letto nei modi

e nelle figure di un genere a sé stante; non tollera mai che lo si ordini e predisponga secondo un'immagine prefigurata. C'è da aspettarsi che, prima o poi, si illanguidisca e perda il succo dell'occasione, o che venga smentito, rifiutato.

L'epistolario hegeliano ha conosciuto questo momento. La prima raccolta di lettere hegeliane fu quella che vide la luce nel 1887, a cura del figlio maggiore del filosofo, lo storico Karl Hegel. Forse involontariamente, per pretesa pietà filiale, essa ebbe un carattere selettivo che si scontrerà per parecchio tempo, almeno fino all'edizione di Hoffmeister del '52. Del materiale a disposizione, Karl aveva pubblicato solo una parte, e anche qualcosa che era stata già pubblicata da altri risultava omessa. I tagli, dei fatidici puntini nel corso delle lettere, soprattutto in quelle alla moglie e a Niethammer, sono il maggiore danno di questo epistolario ottocentesco le cui omissioni non sono più riparabili³. C'è un'immagine universale da salvaguardare. Oggi ci pare chiaro che questo epistolario era omologato alla prima e più felice biografia di Hegel che sia stata scritta, la *Hegel's Leben* di Rosenkranz. Sembra ancora di poterli leggere in sintonia, anche se l'epistolario di Karl si è appassito. Ma nella nuova edizione, più che raddoppiata, di Hoffmeister, l'effetto persiste. Lo stesso Hoffmeister, che pure aveva progettato la costituzione di un ampio corpus biografico, avverte, spesso inconsapevolmente, il peso e il valore della biografia rosenkranziana. Karl Hegel aveva anzitutto da salvaguardare l'unità spirituale e l'armonia della figura paterna e del suo percorso (l'idea hegeliana dello sviluppo è quanto di più vivo restò in Karl) nella costituzione di « stazioni » che sono perfettamente congruenti con quelle del grande spirito presentato da Rosenkranz (« in autunno andò a Tubinga, in autunno a Bamberg, in autunno a Norimberga, in autunno a Berlino, e in autunno morì »). Hoffmeister conserva la stessa suddivisione cronologico-geografica di Karl, discioglie in note le pre-

³ Un inventario attento delle manchevolezze, dei tagli e delle omissioni di Karl è stato compiuto da F. Nicolin, *Verlorenes aus Hegels Briefwechsel*, Hegel-Studien, 3, p. 89 sgg.

senze, le citazioni ed esplicazioni, è vero, ma anch'egli trascura quasi gli interlocutori (ne censura molte lettere, ne abbrevia altre, anche di molto importanti). Anche qui, a volte, è la circostanza storica a farne le spese.

Oggi, la raccolta esaustiva, ormai completa fino al possibile, dell'epistolario hegeliano impone sempre più circospezione, a volte quella pazienza verso il provvisorio, che ne riscatta la lettura, se con precauzione si cerca di ritrovare il congegno contestuale in cui il rapporto epistolare si connette con l'opera, con l'ambiente, a volte nel cenno più velato, a volte nella forma più alta. Ai moduli di una raffinata cultura epistolare è impossibile chiedere « confessioni » o rapporti sul mondo. La lettera resta afferente circostanziato, immediatezza controllata, o mediata, per cui il distacco temporale, la posizione sociale del destinatario la determinano. Non solo la censura ha la sua parte, ma la stessa relazione epistolare a volte si trincera e si precisa tutta nella « distanza », in un ruolo di significati e stili prefissati della convenzione. E l'intelligenza del lettore deve così scontare il sacrificio, forse non piccolo, di rinunciare a quei postulati psicologici, politici, ecc., che si è soliti applicare ai grandi testi hegeliani e che, qui, si vuol trovare bene incarnati nelle vie reali della storia, con una chiarezza « subliminare » che l'Opera non dà. E questo, in genere, a carico di una presenza che non si può ignorare, ma che non entra immediatamente nell'opera, nell'intuizione, nel giudizio sul mondo, anche se lo avvolge e gli si impone. Nel caso di Hegel, l'ampiezza dei suoi rapporti epistolari e umani, che non era inibita da remore politiche o culturali — ad eccezione di quelle verso i suoi sicuri avversari — paradossalmente rende sfumato e incerto il punto di ritorno delle sue valutazioni. A volte solo a lunga distanza, dinanzi ad eventi per lui decisivi, è possibile capire il senso di simpatie e ripulse, e questo con la chiarezza che Hegel stesso sa dare alle sue posizioni. Solo un marcato senso del sintomatico ha fatto passare le lettere hegeliane (anche quelle non scritte!) come per cunicoli, e Hegel per essi, come una talpa segreta.

La sfida che la lettura di un epistolario ha sempre proposto,

è quella di trovare il connettivo con l'opera, la personalità. Così le lettere ricevono nuova luce, altra ne danno. La testimonianza è sempre aperta al gioco della probanza. Si riaprono nuove relazioni dove poteva apparire predominante la serialità che in ogni epistolario è inevitabile. Ma in ultima istanza ciò che ci è rimasto di una raccolta di lettere, ci offre la possibilità di un'attenzione limitata e circostanziata nel tempo, ma preziosa per capire intenzioni e connessioni che nell'opera sono spariti, ma che pur ritornano a definire la sua vicenda storica⁴. Un epistolario è così parte integrante di una biografia aperta alla critica.

II. - Karl Hegel, con la sua edizione, non si riprometteva semplicemente di fare opera meritoria quale « erede », anch'egli, « della filosofia hegeliana ». A conclusione del II vol. dei *Briefe*, in una nota dal titolo « Cousin, Schelling, Hegel », prende spunto per mostrare come la filosofia di Hegel, a differenza di quella di Schelling, abbia resistito al tempo, e anzi si sia andata sempre più diffondendo. Karl si augura la fine delle vecchie polemiche, e dinanzi a questa fortuna, invita a una considerazione più obiettiva⁵.

Recensendo l'anno seguente i due volumi dei *Briefe*, Dilthey riprende in un certo modo l'invito di Karl e lo porta a dignità storiografica. « L'epoca della lotta con Hegel è cessata, ed è giunta quella della sua conoscenza storica. Quest'ultima deve anzitutto distinguere ciò che è caduco da ciò che rimane »⁶. È noto come questo augurio abbia costituito il primo passo per una svolta nell'interpretazione hegeliana. Ma la lotta, certo, non sarebbe cessata. L'attenzione storico-evolutiva di Dilthey è attratta forte-

⁴ Questa possibilità di rimettere in discussione tesi o luoghi comuni grazie ad una più attenta lettura dell'epistolario, è un dato già acquisito della recente ricerca hegeliana, da Beyer a Cesa, da Henrich a Ilting.

⁵ Cfr. Karl Hegel, II, p. 389.

⁶ W. Dilthey, *Briefe von und an Hegel*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1888, p. 289 sg., ora in *Gesammelte Schriften*, XV, *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, hrsg. v. U. Hermann, Göttingen, 1970, p. 315 sg.

mente da quegli aspetti del «nostro moderno panteismo tedesco» di cui Hegel è visto come uno dei massimi rappresentanti. A questo riguardo, egli così poneva la questione: «fino a che punto dalle lettere, per come ora sono raccolte, possa venire una luce più chiara sulla genesi del sistema hegeliano»⁷. Le lettere che a tal fine gli sembrano le sole essenziali sono quelle di Hegel a Hölderlin e a Schelling. È stato detto che proprio queste pagine di Dilthey sono importanti: «costituiscono il primo annuncio di quel nuovo corso della letteratura hegeliana che proprio da lui trasse da lì a poco il più forte stimolo»⁸. Nel 1900, all'Accademia delle Scienze di Berlino, in un celebre *Sitzungsbericht*, Dilthey esponeva l'esigenza di chiarire storicamente la «linea di sviluppo del sistema hegeliano», guardando ai mss. conservati nella biblioteca di Berlino come a preziose fonti di quel pensiero⁹. Anche su questo punto la recensione dei *Briefe*, anni prima, aveva fornito una preziosa indicazione.

Nel frattempo, proprio a cavallo del secolo, l'ultima grande monografia ottocentesca su Hegel, la *Hegels Leben, Werke und Lehre* di Kuno Fischer concludeva un tipo di storiografia. Con un modello di completezza tradizionale, convenzionale, Fischer esponeva la vita e la filosofia di Hegel in un percorso infinito, seriale, che arrivava fino all'aneddoto, senza più avere però la freschezza dello «Hegel storico» rivendicato da Rosenkranz. Fischer non manca di sottolineare come sia proprio dall'epistolario hegeliano che ricava gran parte delle sue ricostruzioni più

⁷ W. Dilthey, *op. cit.*, p. 316. Per questa recens., come per i seguenti studi di Dilthey, cfr. il saggio esaustivo di G. Marini, *Dilthey e il giovane Hegel*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli, 1970, p. 802.

⁸ E. Garin, Introduzione a G. W. F. Hegel, *Lettere*, Bari, 1972, p. VIII.

⁹ Cfr. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IV, Vorwort di H. Nohl, p. VI. Inoltre le accurate notazioni di G. Marini (*op. cit.*, p. 799 sg.).

¹⁰ K. Fischer, *Geschichte der neuen Philosophie*, VIII, 1 e 2, *Hegels Leben, Werk und Lehre*, 1899 (Kraus Reprint, II ed. del 1911, Nendeln-Lichtenstein, 1973).

ricche e dettagliate rispetto a quelle del Rosenkranz¹¹. Ma nell'uso del materiale biografico, Fischer non sempre si è guardato dall'ammonimento che il suo grande maestro aveva espresso nella filosofia della storia a proposito del *Kammerdiener*. In Fischer la sintesi di pensiero e vita, di storia e sistema, che egli persegue con costanza, ma in questa sua ultima fatica storiografica anche con una certa acribia positivistica, è già troppo facilmente inscritta nel « destino » storico filosofico di Hegel perché ogni avvenimento, anche il più contraddittorio, non trovi la sua giustificazione¹².

Ma solo con Dilthey, con Rosenzweig, le lettere hegeliane si rivelano come preziose espressioni di scelte decisive nei momenti cruciali dell'evoluzione del filosofo. Ogni frequenza documentaria viene fortemente connotata, senza il rischio della dissipazione positivistica o dell'apologetica idealistica. E proprio dalla fortunata monografia di Dilthey comincia a prendere consistenza l'esigenza di procedere ad una esaustiva impresa editoriale delle opere hegeliane. E infatti la storia delle edizioni hegeliane del primo mezzo secolo è traversata tutta dall'intento di procedere in linea con la *Hegel-Renaissance*, di prepararle il campo testuale, filologico, su cui operare le grandi scelte. Ed ecco il giovane Hegel del Nohl-Dilthey, lo Hegel jenese della *Fenomenologia*, lo Hegel senza hegelismo, che appare in una luce decisamente stimolante, di esclusivo interesse, non sempre giustificato, oggi. Ma non è stato così immediato e semplice tale rivolgimento, questa conversione di interessi all'« autentico filosofare » del giovane Hegel. Non è bastata certo la pubblicazione delle *Theologische Jugendschriften*, nel 1907, a metterlo subito in moto. La storia delle interpretazioni hegeliane, come dimostra il tentativo non sempre

¹¹ Cfr. K. Fischer, *op. cit.*, p. 3, nota.

¹² Su certi limiti, e sulla mancanza di una *Entwicklungsgeschichte* basata sugli inediti del giovane Hegel, si era espresso con prudenza il Dilthey nella recens. al I vol. in « Deutsche Literaturzeitung » I (1900), ora in *Gesammelte Schriften*, cit., p. 348. Cfr. Marini, *op. cit.*, p. 799 sg.

felice di Beyer¹³, è difficile da scrivere, da organizzare in un quadro appena lineare, date le sincronie, le divergenze, gli accordi assai complessi, spesso non espliciti, che attraversano le varie correnti, quasi che tutta la cultura filosofica europea si sia impegnata, con maggiore o minore perspicacia, in un gioco spesso di rimandi e rispecchiamenti, a vagliare, a selezionare secondo i suoi interessi. Ma alcuni elementi ormai diventano chiari, e cioè che le tensioni e le attenzioni più disparate tendono in realtà ad aggregarsi attorno a pochi campi testuali. Il punto più rilevante di questo accentramento è rappresentato dalle letture della *Fenomenologia dello Spirito*, letture che in generale hanno voluto mettere tra parentesi tutto l'«idealismo» contenuto in essa. Ma anche chi aveva riconosciuto l'importanza di quest'opera guardava con maggiore attenzione alla *Logica*, alla *Filosofia del diritto*. Dalla *Heidelberger Hegel-Renaissance*, che portava con sé l'esigenza di un rapporto speculativo diretto con l'opera della maturità, si dipartono istanze critiche più complesse che però ormai da tempo sono state scontate dalla cultura filosofica europea¹⁴.

¹³ Cfr. W. R. Beyer, *Hegel-Bilder, Kritik der Hegel-Deutungen*, Akademie-Verlag, Berlin, 1970. Le vaste ricognizioni del Beyer non rendono giustizia alla complessità e ricchezza dell'approccio a Hegel di questo secolo. Troppo spesso la polemica si incentra su aspetti superflui o facilmente liquidabili.

¹⁴ La linea di «hegelismo» che si diparte da Fischer a Falkenheim, a Windelband, fino a Glockner è tracciata con ricchezza di spunti autobiografici dallo stesso Glockner in *Zur Vorgeschichte meiner Hegel-Monographie*, posta alla fine dei suoi *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels* (Hegel-Studien, Beiheft 2, p.455 sgg.). Ma un quadro più ricco si ha in P. Honigshiem, *Zur Hegel-Renaissance im Vorkriegs-Heidelberg*, Hegel-Studien, 2, p.291 sgg. Vi si ritrovano gli aspetti eterogenei e inquieti della fortuna di Hegel nel giovane Lukács, in Bloch, oltre a un breve schizzo della personalità di Franz Rosenzweig. In Europa, inoltre, l'estensione della linea «windelbandiana» di lettura dell'opera di Hegel fu assai ampia. Da quella diltheyana essa si distingueva per il privilegio concesso alle opere della maturità. A questa linea rimase fedele, in Italia, il Croce.

E mentre in Francia, in Italia, in Olanda si celebravano rinnovamenti, rinascite, nuove ricezioni dell'hegelismo, fioriva una filologia hegeliana abbastanza varia, contrastante, da Lasson a Glockner. Da un lato, Lasson, dopo l'edizione di Nohl, si pose il problema di fornire con rigore un'edizione adeguata e delle grandi opere e degli inediti hegeliani¹⁵. Dall'altro, si aveva fretta di offrire primizie, piccole curiosità, ma anche di mettere a disposizione, senza troppe esitazioni, un corpus di opere complete, e questo senza le eccessive pretese di correttezza che, in un primo momento, caratterizzò il lavoro di Lasson. Ed ecco la *Jubiläumsausgabe* di Hermann Glockner. Lo stesso Glockner era partecipe e protagonista di una certa atmosfera di trionfo hegeliano, dall'ambigua utilizzazione politica. Anche per lui la contrapposizione e il superamento di Kant giocava un ruolo di identificazione con un'immagine nazionalistica della grandezza di Hegel. Il primo volume della sua monografia del '29 svolgeva questo superamento esorcizzando con il tema del « pantragicismo », in verità, gli aspetti più inquietanti, i fermenti speculativi più eterogenei che nei primi decenni del secolo si erano costantemente sottolineati. L'operazione di Glockner in realtà rendeva più prezioso e significativo il lavoro di Lasson. Egli, in effetti, aveva ripreso la prima indicazione diltheyana, e il suo progetto di una *Gesamtausgabe* critica si era svolto su solide basi. Non mancano opacità, incertezze, che la recente filologia hegeliana ha messo in luce¹⁶. Il lavoro di Lasson comincia laddove Erdmann e Kuno Fischer erano appena arrivati, segnalando le inesattezze, gli errori di lettura, le deviazioni e i tagli del materiale manoscritto della prima edizione. Lasson comincia il suo lavoro di inventario, ordi-

¹⁵ Sulla storia delle edizioni hegeliane di questo secolo, è utile cfr. Fr. Nicolin, *Die neue Hegel-Gesamtausgabe, Voraussetzungen und Ziele*, Hegel-Studien, I, p. 295 sgg. Sulle rigorose intenzioni di Lasson, cfr. p. 304 sgg.

¹⁶ Cfr. Nicolin, *op. cit.*, p. 307. Più accuratamente, K. H. Ilting, a proposito delle edizioni lassoniane delle *Vorlesungen*. Cfr. *Hegel diverso*, Bari, 1977, p. 141 sgg.

namento, di mss., prime, ed., copie di corsi universitari, articoli di Hegel sconosciuti. Non sempre, è vero, le sue edizioni sono conseguenti ai suoi criteri di rigore, ma non di meno l'impresa è avviata. E dopo la sua morte, negli anni trenta, Johannes Hoffmeister, che continua il suo lavoro editoriale, con le sue edizioni, dà pieno significato e impulso alle nuove letture hegeliane che in quegli anni venivano a precisarsi, soprattutto in Francia. Nel '32 vede la luce la così detta *Jenenser Realphilosophie* (II Teil). L'anno seguente la prima parte¹⁷. Si può capire quanta importanza abbia avuto questa edizione nella ripresa degli interessi hegeliani di Lukács, di Koyré. Poco dopo compaiono i *Dokumente*, e cosa forse non meno significativa perché dà un suggello a un'epoca di passione e di grandi studi su questo testo, la prima edizione critica della *Phaenomenologie des Geistes* (1937). Così dai primi lavori mss. alla *Fenomenologia* gli anelli mancanti sono finalmente integrati. E non solo. Sembrò per un momento che quest'opera fosse rinata con la stessa freschezza e intensità con cui, nonostante le difficoltà di comprensione, si offriva a un van Gehrt, a Märklin o a Strauss.

Con l'introduzione alla *Fenomenologia*, Hoffmeister sancisce il suo ingresso prestigioso nella *Hegel-Forschung*. Ma la prima formazione di Hoffmeister, che attinge alla critica letteraria più che all'interesse filosofico vero è proprio¹⁸, lo avevano disposto a organizzare il suo lavoro sulle carte giovanili hegeliane con maggiore attenzione alle referenze letterarie, fornendo quelle indicazioni elementari, di cui i testi hegeliani avevano maggior bisogno. E ciò veniva fatto sotto la spinta dell'urgenza. In questo

¹⁷ Gran parte della storia delle edizioni hegeliane, a partire dagli anni trenta, coincide con l'opera di Hoffmeister. Per seguire da vicino questa attività e per una esaustiva bibliografia dei suoi scritti, cfr. *Johannes Hoffmeister zum Gedächtnis*, hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler, Hamburg, 1956.

¹⁸ Cfr. i primi lavori storico-letterari di Hoffmeister cit. nella bibliografia del volume in sua memoria (cit., p. 56 sgg.). Gli stessi lavori su Hegel, Hölderlin, Creuzer, risentono di questo tipo di approccio all'idealismo tedesco.

senso, non sono proprio dei modelli i *Dokumente*, e non lo sono proprio perché a volte, per eccessiva fiducia verso il lavoro altrui, ci si limita a pubblicare altre edizioni, anche quando si poteva disporre del testo originale su cui eseguire un confronto. Ma ancora più singolare è il fatto che egli non abbia tenuto presente i miglioramenti che ulteriori edizioni avevano apportato ai testi. Un caso per noi sconcertante è costituito dalla sua pubblicazione della lettera-poesia *Eleusis* che già nel '29 Theodor Haering aveva fornito con un fac-simile originale a fronte nella sua monumentale monografia¹⁹. Per quanto Hoffmeister citi Haering, e anzi vi faccia esplicito riferimento per alcuni miglioramenti apportati, è singolare il fatto che in un punto, dei più significativi, continui a mantenere un testo inesatto, anche quando in maniera palese Haering lo corregge²⁰.

Ma per segnare, in generale, i limiti del lavoro di Hoffmeister, prima di parlare più da vicino della sua edizione delle lettere, si può fare riferimento al suo lavoro sullo Hegel berlinese. E a tal proposito non ci resta che tener presenti le recenti osservazioni e critiche per quanto riguarda i suoi criteri selettivi nei confronti delle copie di lezioni e l'ingiustificato attacco nei confronti di Gans, che dimostra, almeno, come Hoffmeister non riuscisse a muoversi con sufficiente perspicacia nei confronti di questo ricco materiale²¹.

¹⁹ Cfr. Haering, I, Facsimile e trascrizione.

²⁰ Il testo estremamente chiaro trascritto da Haering è il seguente: Geflohen ist der Götter Kreis zurück in den Olymp / von den entheiligten Altären. Hoffmeister così riporta: Geflohen ist der Götter Kreis zurück in den Olymp / von den geheiligten Altären (*Dokumente*, p. 381) Rosenkranz aveva dato una versione corretta, anche se aveva modificato la lunghezza dei versi. Analogo errore di Hoffmeister in *Briefe*, I, p. 39. Moldenauer e Micheel, nella loro ed. dei *Werke* (vol. I, Frankfurt, 1971, p. 231) ripetono l'ed. dei *Dokumente*.

²¹ Negli ultimi anni, a coronamento delle sue fatiche hegeliane, egli pensò di dedicarsi a un'ed. critica delle *Vorlesungen*. Nicolin (*Johannes Hoffmeister zum Gedächtnis*, cit., p. 46) ci riferisce che egli aveva progettato nuovi criteri di edizione e che aveva iniziato il difficile lavoro di

Ma se i meriti sono, nel complesso, indiscutibili, resta il fatto che è sempre più necessario segnare il punto di erosione che il suo metodo e certi suoi risultati hanno viepiù subito. Hoffmeister, indubbiamente è un iniziatore. E rispetto agli sviluppi che la filologia moderna e in particolare quella hegeliana si è data negli ultimi vent'anni, non c'è dubbio che egli può segnarsi all'interno di una generazione pionieristica che prendeva il meglio di sé dai criteri della filologia classica, ma che mancava dell'attenzione storica al documento nel suo complesso, privilegiando e spesso selezionando al suo interno solo ciò che gli appariva significativo. Otto Pöggeler, in pagine che restano a segnare un preciso criterio e un confine storico tra due modi di far ricerca, ha chiarito la vastità dei compiti e la ricchezza dell'impegno intellettuale che una filologia dei moderni richiede²². Il nuovo lavoro editoriale, portato avanti proprio sui testi già editi da Hoffmeister, ci mostra in concreto quale sia oggi la distanza che si è potuta stabilire da quei criteri, da quelle imprese²³.

Vale per Hoffmeister lo stesso avvertimento che Glockner aveva rivolto a Lasson, nel 1927, che cioè per un'impresa editoriale di Hegel era necessario organizzare un lavoro collettivo, un sistema che non implicasse semplicemente la capacità e l'attività di un singolo²⁴.

L'edizione delle lettere hegeliane è certo quella che porta più tangibili i segni di questo limite del lavoro individuale di Hoffmeister. A distanza di oltre venticinque anni, dopo che la letteratura hegeliana ha percorso in lungo e in largo il terreno storico

recupero e individuazione delle copie. Ma i criteri già espressi e opportunamente esaminati e criticati da Ilting (cfr. *op. cit.*, p. 135 sgg.) ci lasciano perplessi sulla possibilità che un tale lavoro potesse rendere nella loro giusta luce i tratti evolutivi e significativi del dettato hegeliano.

²² Cfr. O. Pöggeler, *Perpektiven der Hegelforschung*, « Stuttgartar Hegel-Tage 1970 », *Hegel-Studien*, Beiheft 11, p. 90 sgg.

²³ aBsti citare le nuove ed. degli scritti jenesi e *Der junge Hegel in Stuttgart* di Nicolin.

²⁴ Questa osservazione di Lasson è riferita da Nicolin in *J. H. z. Ged.*, cit., p. 36.

di questi carteggi, si possono ormai scorgere chiaramente i limiti, a volte imperdonabili, perché incolmabili, della sua ed. Purtroppo non sarà facile misurarsi in una più idonea impresa da parte dei moderni curatori. Non sarà facile, appunto, né possibile perché gran parte degli autografi, soprattutto di quelli su cui era indispensabile un nuovo intervento e un'integrazione, sono andati perduti, dispersi dal ricco fondo della *Preussische Staatsbibliothek* alla fine della seconda guerra mondiale e da allora a fin'oggi irrecuperabili. Assieme agli autografi delle lettere a Schelling, a Niethammer, alla moglie, e al ricco carteggio berlinese, altri autografi di non poco valore, come quello del *Systemprogramm des deutschen Idealismus* risultano dispersi²⁵. Hoffmeister pubblica le lettere nel dopoguerra, ma certamente il suo lavoro di raccolta e trascrizione era stato compiuto prima della seconda guerra mondiale, prima comunque del suo trasferimento a Parigi²⁶. Purtroppo, proprio quelle pagine che egli forniva per la prima volta all'attenzione degli studiosi, spesso non sono offerte nella loro forma integrale, ma abbreviate o sunteggiate. E per lo più sono gli interlocutori di Hegel a fare le spese di questa eccessiva fretta editoriale. Alla fine della guerra, anche se avesse voluto riprendere in mano le sue trascrizioni, non gli sarebbe stato possibile perché gli originali erano scomparsi. Non con-

²⁵ La mancanza dell'originale del *Systemprogramm* ha facilitato tante discutibili congetture su questo testo la cui paternità erroneamente è stata attribuita ad Hegel, per ultimo da Pöggeler, che in tal modo ha posto una pesante ipoteca sull'evoluzione del giovane Hegel. Ma su questo aspetto, più avanti. Rimandiamo alle precise osservazioni del Fuhrmans (I, p. 70, nota, II, pp. 523-40), a quelle del Cesa (p. 75 e *La filosofia politica di Schelling*, Bari, 1969, p. 133) e all'art. di D. Henrich, *Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes des «altesten Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 30, heft 6 (1976), p. 510 sgg.

²⁶ Cfr. la nota biografica in *Gedächtnis* cit., p. 5 sg.

servati in un fondo della biblioteca di Tübingen, come credeva erroneamente²⁷, ma dirette verso destinazioni più lontane²⁸.

Anche se si fosse trattato di passi poco rilevanti o delle solite formule di cortesia, ma non è proprio così, l'editore doveva fornire il testo nella sua interezza. Nessuno meglio di un filologo deve sapere che il documento originale, anche quello meglio custodito, è sempre sottoposto a una congerie di rischi naturali e di pericoli storici. E per quanto riguarda il carteggio tra i due grandi dell'idealismo tedesco, Hoffmeister si era limitato a pubblicare lo stesso testo già stampato da Rosenkranz o da Plitt, addirittura con qualche ulteriore abbreviazione!

Egli ha operato 240 tagli solo nelle lettere da lui edite²⁹. Con questo modo di procedere non faceva che continuare il cattivo esempio già fornito da Karl, che non aveva risparmiato di cassare tutti i riferimenti che riteneva personali, o che riguardavano questioni familiari, soprattutto nelle lettere a Niethammer³⁰. Si pensi che le importantissime lettere che Hegel scriveva nel periodo della battaglia di Jena a colui che già allora, possiamo capire, era divenuto il suo più fidato amico (lo possiamo capire, forse, anche dal numero rilevante di tagli che Karl aveva operato) non sono stati resi da Hoffmeister nella loro interezza. Eppure i mss. stavano ancora a Berlino. E a proposito di questa *pruderie* di Karl, Nicolin ha segnato circa 128 tagli nelle lettere a Niethammer e ben 123 in quelle alla moglie, una cifra impres-

²⁷ Cfr. *Briefe*, I, p. XIV, Vorbemerkung del marzo 1952.

²⁸ Già Fuhrmans (II, p. VII) aveva avanzato questa ipotesi, oggi confermata grazie anche al vivo intervento di Dieter Henrich, *Beethoven, Hegel und Mozart auf der Reise nach Krakau*, « Neue Rundschau », 88 (1977), p. 165 sgg. Si spera che questi mss. siano presto accessibili agli studiosi.

²⁹ Cfr. Fr. Nicolin, *Verlorenes* cit., p. 90.

³⁰ Un elenco delle incomplete lettere del periodo jenese si ha in H. Kimmerle, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften, Hegel-Studien*, IV, p. 133 sgg.

sionante se si pensa al numero di quest'ultime. A volte, ma ci pare casualmente, per puro sondaggio, Hoffmeister si è curato di dare un completamento di certe lettere, ad esempio di quella a Duboc del 29 aprile 1823³¹. Dicevamo di queste abbreviazioni, senza contare che altre lettere del periodo berlinese vengono soltanto riferite, pur esistendone i mss.

Ma il caso forse più grave, già deprecato da Pöggeler³², sta nella trascuratezza che Hoffmeister ha mostrato verso le lettere di un grande contemporaneo e amico di Hegel, Isaak von Sinclair.

Le abbreviazioni e i sunti assumono una certa gravità, oscurano o dissimulano l'intenzione del testo. Dalle fotografie di queste lettere, abbiamo avuto la possibilità di constatare quale fosse l'entità del danno recato da Hoffmeister³³. Di molte lettere, soprattutto del periodo berlinese, ancora non ci è possibile sapere. C'è qualcosa di insolito in questo atteggiamento di uno studioso che aveva fornito un'edizione della *Fenomenologia* e della *Realphilosophie* e che poi, dinanzi a delle lettere, si comporta come se fossero scartafacci da cui ricavare l'essenziale. È chiaro che Hoffmeister ne sminuiva il valore, tanto più, poi, se si trattava della lettera di un minore. Inoltre, anche per l'epistolario, Hoffmeister si è limitato a pubblicare lettere già stampate da altri, senza verificarne l'autenticità. È il caso di due lettere a

³¹ Cfr. *Briefe*, III, p. 10 e 367.

³² Si tratta di molte lettere o biglietti che Hoffmeister ha giudicato, non sappiamo perché, poco importanti.

³³ I lunghi passi espunti dalle lettere di Sinclair riguardano una discussione con Hegel sulla propria poetica e altri aspetti non certo marginali. Gli originali sono smarriti, ma le fotografie delle lettere, eseguite prima della guerra, si trovano nello Hölderlin-Archiv di Stoccarda. Finora gli studiosi non hanno tenuto presenti questi passi nello studio dei rapporti tra Sinclair e i suoi amici. Così O. Pöggeler, *Sinclair-Hölderlin-Hegel. Ein brief von Karl Rosenkranz an Christoph Th. Schwab, Hegel-Studien*, VIII, p. 9 sgg. Non meno Annelore Hegel nei suoi studi su Sinclair.

Goethe attribuite a Hegel e che invece erano di tutt'altro personaggio³⁴.

Non più rilevante, invece, perché inevitabilmente chiuso, è il problema dell'inventario di quelle lettere di cui dallo stesso carteggio si ricava l'esistenza, ma che non ci sono in alcun modo pervenute. Il riferimento a lettere e a date precise resta puramente indicativo. Non diverso il problema di quel materiale epistolare che Rosenkranz aveva potuto consultare e che è andato perduto già prima dell'ed. di Karl. Hoffmeister si era riproposto di pubblicare queste citazioni epistolari di Rosenkranz, ma lo ha fatto solo in parte. Resta fuori il riferimento a punti importanti, come quello del carteggio degli amici hegeliani di Stoccarda. Di una lettera del 7 agosto 1798 a Hegel, Rosenkranz dà una lunga citazione³⁵. Per queste omissioni, comunque, e per altre che riguardano il periodo jenese, rimandiamo alle notazioni del Nicolin.

Per quanto Rosenkranz, Haym, Fischer e molti altri storici del pensiero hegeliano avessero il privilegio di consultare testi a noi oggi inaccessibili, resta che il complesso delle lettere, dei documenti, delle stesse referenze indirette che oggi possediamo si è notevolmente accresciuto e che si è notevolmente trasformata l'economia storico-culturale generale che regola la comprensione di questi documenti. Si è dilatata e precisata. Già rispetto alle note storiche ed esplicative di Hoffmeister le riserve e le correzioni non ci sono venute a mancare. Così Beyer³⁶. Eppure il lavoro redazionale delle note alle lettere è l'impresa più ampia e impegnativa che Hoffmeister ci abbia lasciato. E bisogna dire subito che esso rappresenta la più estesa documentazione finora raccolta intorno a Hegel. Va sottolineata però l'esigenza di una

³⁴ Cfr. Fr. Nicolin, *Georg Wilhelm Vogel an Goethe. Eine Richtigstellung zu Hegels Briefwechsel*, *Hegel-Studien*, IV, p. 109.

³⁵ Cfr. Rosenkranz (trad. it., p. 111 sg. e nota del curatore a p. 112).

³⁶ Cfr. quelle di p. 91 di Beyer per il periodo di Bamberg, in *Zwischen Phänomenologie und Logik, Hegel als Redakteur der Bamberg Zeitung*, Frankfurt, 1955.

più opportuna messa a fuoco rispetto agli interlocutori hegeliani, anche dei grandi. Ormai la storiografia filosofica ha ampiamente approfondito il rapporto Hegel-Schelling. Per quanto siano state fatte molte analisi di questi rapporti, e per quanto queste lettere siano state al centro della *Hegel-debatte* del dopoguerra, in poche occasioni la loro chiarificazione è stata fruttuosa³⁷. Altri aspetti dei rapporti di Hegel con i suoi grandi amici hanno ormai avuto una luce completamente nuova. Così ci pare che Dieter Henrich ha dato il contributo più prezioso alla comprensione della genesi dell'idealismo tedesco, e di quello hegeliano in via indiretta, nell'analisi dei testi filosofici di Hölderlin³⁸. Siamo ben lontani dal lasciare allo sfondo di lettere come quelle di Hölderlin a Hegel quella certa configurazione celebrativa che caratterizza gli studi di Hoffmeister. Il grande percorso speculativo e biografico di Hegel è venuto a maturazione e a chiarimento sotto una nuova luce. Gli studi per il secondo centenario della nascita hanno costituito il punto di svolta e di maturazione di questa tendenza. Giustamente Verra scrive che, in questa occasione, « un confronto approfondito delle diverse raccolte di studi per il secondo centenario della nascita di Hegel potrà dare risultati di grande interesse, che andranno molto al di là del campo specifico degli studi hegeliani, investendo necessariamente il problema dell'atteggiamento del pensiero contemporaneo non solo rispetto all'opera di Hegel, ma all'intera storia di quella cultura che Hegel

³⁷ Cfr. il lavoro del Lacorte, gli studi del Cesa (*La filosofia politica di Schelling*, cit., e *Fichte e il primo idealismo*, Firenze, 1975), e Müller, Hegel, *Denkgeschichte eines Lebendigen*, Bern u. München, 1959, p. 60 sgg. Cfr., di contro, la ricerca di H. S. Harris (*Hegel's Development, Toward the Sunlight, 1770-1801*, Oxford, 1972), che carica le lettere di significati non sempre accettabili (p. 154 sgg.).

³⁸ D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein*, *Hölderlin-Jahrbuch*, 14, p. 73 sgg. Inoltre: *Hegel und Hölderlin*, *Hegel-Studien*, Beiheft 2, cit., p. 29 sgg.

ha sostanzialmente identificato con lo sviluppo dello spirito »³⁹. Ai versanti divenuti tradizionali degli studi sullo Hegel « giovane » si va sostituendo con decisione una nuova considerazione dell'opera della maturità, anzitutto della *Logica*, ma ancor più delle grandi opere berlinesi, quelle in cui, oggi, si può misurare meglio la presenza, l'insufficienza o la permanenza di problemi irrisolti, delle tensioni che ci distanziano da Hegel.

Ma di Hegel si è continuato a fruirne nella consueta maniera, come esorcismo o consacrazione del preteso nuovo. E la dissipazione cui è andata incontro in questi anni l'opera politica di Hegel ad opera di una storiografia fortemente connotata ideologicamente, richiederebbe, certo, degli opportuni antidoti. Da un lato si è preso in parola quanto Hegel diceva sull'importanza della sua epoca, dall'altro si è messo nell'epoca quanto si è consumato dopo.

Vorremmo far presente che le eccezioni a questa letteratura si sono mosse sul versante di una precisa e diretta acquisizione delle componenti del pensiero hegeliano attraverso un rilievo e una puntualizzazione di testi (soprattutto politici) che l'ambiguità dell'intenzione ideologica non ha saputo leggere. Questo rinnovamento storiografico è avvenuto in gran parte al di fuori della polemica circa l'attualità e il recupero di Hegel. Esso ha avuto luogo tra gli anni sessanta e settanta (proprio mentre infuriavano, su altri versanti, le pretese annessioni politico-ideologiche di Hegel); va perciò in qualche modo segnato, almeno con l'esigenza di un adeguamento, anche in occasione di questo epistolario.

Assieme alle note che si accompagnano alle lettere, abbiamo tenuto presenti le testimonianze contemporanee o postume, che costituiscono ormai una presenza indispensabile. L'illusione di voler ricostruire da un frammento un intero, da una lettera un'epoca, non trova certo la sua consolazione in queste testi-

³⁹ V. Verra, in AA.VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Bari, 1972, Premessa, p. VI.

monianze, in questi incontri casuali, spesso inaspettati, che l'epoca, questa volta, intrattiene con il pensatore. Questi *Berichte*, assieme all'epistolario, dovrebbero rappresentare, come vorrebbe Nicolin⁴⁰, la base effettiva per un ulteriore lavoro di ricostruzione della biografia hegeliana. Ma, in effetti, quella della biografia non può che restare un'idea limite, e assai problematica, dinanzi al carattere eterogeneo, complesso, di testi, testimonianze, carte del corpus hegeliano. Lo stesso problema, forse con più urgenza, è stato posto da Fuhrmans con la sua edizione delle lettere di Schelling⁴¹. Ma già lo si pone per Fichte⁴². I recenti tentativi di biografie hegeliane sono deludenti⁴³. L'idea della biografia nel campo della storiografia filosofica è perennemente in crisi, e non a caso, con essa, proprio gli studiosi hegeliani dell'Ottocento hanno dovuto fare i conti per primi. In genere ogni biografia, e in particolare quella filosofica, punta su una posta più alta del meramente personale.

La bellezza della biografia del Rosenkranz è di avere una forma, una misura unica entro cui con tratti chiari e decisi, da pittore neo-classico alla Ingres, ci presenta un'individualità, che egli stesso ci fa immaginare più ricca, chiaroscurale, sfumata, ma in cui ogni valenza soggettiva non esce dai limiti consacrati del « corso del mondo ». Ma proprio da queste pagine così forte-

⁴⁰ Cfr. il saggio *Hegel und Kreuzer*, « Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », VIII (1930), p. 260 sgg. e così anche *Hölderlin und die Philosophie*, Leipzig, 1942.

⁴¹ Fuhrmans, I, Einleitung, p. 4.

⁴² *Berichte*, Einleitung, p. XIII.

⁴³ Ad esempio, le biografie di Fr. Wiedemann (*G.W.Fr. Hegel, in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg, 1965) e di P. Heintel, *Hegel, Der letzte universelle Philosoph*, Göttingen, 1970) hanno il limite, come ha notato Nicolin (*Zur Situation der biographischen Hegel-Forschung*, Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, Sonderband 6, Klett Verlag, Stuttgart, 1975, p. 10) di riprodurre gli errori delle vecchie biografie hegeliane. Siamo comunque lontani da uno studio sintetico delle ricerche biografiche su Hegel. I criteri di P. Heintel, poi, vanno più sul romanzesco (cfr. *Hegel* cit., p. 7 sgg.).

mente orientate in senso storico-filosofico, a volte ci sembra che può staccarsi una seconda figura biografica di Hegel, che monologhi, un po' come nelle lettere a Niethammer, sulla propria vita e sul passato, quasi un Goethe della *Lotte in Weimar*, più sfaccettato e ironico. Ma l'immagine rosenkranziana, certo, non conviene ripercorrerla in senso contrario, malgrado le suggestioni di immediatezza.

Sul versante più connesso all'opera hegeliana, da tempo ormai l'epistolario appare agli studiosi nella sua giusta importanza. Dilthey si aspettava molto da esso, più di quanto in effetti ha potuto ricavarne. Ma non è giustificata l'affermazione della Schüler che il percorso filosofico di Hegel resti marginale in queste lettere⁴⁴. E per gli anni di Bamberg e Norimberga, l'epistolario non è una fonte importante, anche per gli interlocutori che vi si intersecano⁴⁵? Senza contare il carteggio con Schelling e Hölderlin, che è oltre la linea dei *Bildungsjahre* veri e propri, non una mera testimonianza di essi⁴⁶. E quante lettere degli anni berlinesi sono veri e propri interventi speculativi?

Spesso gli squarci storici (e psicologici) che le lettere aprono sull'opera non sono disgiunti dagli aspetti speculativi (è il caso di citare la lettera a Windischmann o il carteggio con Goethe?). E proprio laddove è più intensa la partecipazione personale (e

⁴⁴ Cfr. la raccolta di *Berichte*, a cura di E. Fuchs, *J.G. Fichte in Gespräch*, I, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978.

⁴⁵ G. Schüler, recens. a *Briefe von und an Hegel*, I-IV, *Hegel-Studien*, I, p. 336.

⁴⁶ In questo ampio periodo, le lettere dei corrispondenti sono preziosissime. Quelle di Seebeck, ad esempio, che trattano di temi della *Naturphilosophie* e del magnetismo animale. I. Fetscher, nella sua ricostruzione dell'antropologia hegeliana (*Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970) le ignora, ricorrendo invece a una letteratura più distante dagli interessi di Hegel. Ma anche le lettere di Pfaff o di Sinclair non vanno trascurate né per la ricezione che per l'evoluzione della *Logica* (cfr. C. Cesa, Introduzione a G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Bari, 1968).

quanta della *Herbstnatur* di cui parla Rosenkranz non è smentita dalle lettere!) si avverte un'impronta di pensatore.

Senza che Hegel lo voglia, c'è una misura dei conflitti, delle contraddizioni che lo attanagliavano, allorché sentiva più precaria la propria condizione sociale e storica. La difficoltà sempre rinnovantesi *zu Hause sein*, come amava dire, ritorna dinanzi ai grandi avvenimenti storici che dovè vivere. L'asfissia degli ultimi anni di Norimberga, di dover ricollegarsi a ciò che gli sembrava estinto, lo rende tanto insofferente quanto controllato nell'esprimere la ricchezza del suo pensiero.

Da queste lettere non sarebbe difficile arrivare allo smontaggio dei congegni che regolano i suoi rapporti con gli interlocutori, e più in generale con l'ambiente, attraverso i metodi della psicoanalisi o della « psicografia » che, in vari tempi, sono stati applicati alla sua personalità⁴⁷. Le ombre dei complessi freudiani si allungano facilmente dalle lettere ai discorsi, agli stessi saggi politici⁴⁸. Ma questa *Kleinmeisterei* psicologica non porta lontano. Hegel non può essere oggetto di un risentimento ideologico o moralistico, quando è su un terreno più complesso che bisogna fare i conti, laddove l'analisi della « falsa coscienza » espressa da Hegel vale ben poco.

Ciò non significa che il « Nothing Personal » sia la nota dominante di questo epistolario. È vero che i primi lettori dei *Briefe* furono colpiti dalla mancanza di accenti intimi, di riferimenti a passioni personali. Ma questo non deve stupire più della pre-

⁴⁷ Come avverte D. Henrich (*Leutwein über Hegel, Hegel-Studien*, 3, p. 75), sia il frammento sulla *Volksreligion* che le lettere del 94-96 valgono più come risultato che come documento, come situazione, di una evoluzione di Hegel che si è già maturata e che ormai ha una nuova forma.

⁴⁸ Cfr. G. Aspelin, *Hegels Tübinger Fragment. Eine psychologisch-ideengeschichtliche Untersuchung*, « Acta Universitatis Lundensis » Bd. 28 (1933), p. 20 sgg. Inoltre, A. Künzli, *Prolegomena zu einer Psychographie Hegels*, in *Hegel und die Folgen*, hrsg. v. G. Kaltenbrunner, Freiburg, 1970, p. 37 sgg.

senza, costante, delle formule di cortesia, mai però in eccesso rispetto alla posizione sociale del destinatario. È un'epoca in cui le schermature, le distanze, la censura fanno parte della stessa possibilità di scrivere lettere. Anche con gli amici più cari in Hegel non c'è mai pieno abbandono. E viceversa. Hölderlin, nella sua disarmata emotività, fa eccezione, ma non Schelling o Niethammer. Tuttavia c'è un altro tipo di intimità che Hegel stabilisce nelle lettere, e questa è in genere con il mondo, con l'ambiente che lo circonda. A differenza del carteggio kantiano o fichtiano, qui opera e vita spesso si divaricano. E non sarebbe inopportuna un'adeguata ricognizione stilistica e linguistica che segnasse questo punto.

Anche qui c'è un tormento stilistico: distanza dal quotidiano, ma tentativo di afferrarne il suo linguaggio. Non però una sovrapposizione del proprio linguaggio filosofico nel quotidiano e nel politico! Semmai è dal dialetto svevo che si va alla filosofia. Ma vi è rispetto di ciò che è storico (nel senso dell'accidentale e dell'arbitrario), dell'evento nel suo sviluppo, descrizione delle sue forze. Anche qui *Zeitungskorrespondent*? Forse. Ma il linguaggio del quotidiano per lui è una costruzione: questa è la « prosa del mondo ». Il primo diario di Stoccarda e poi quello bernese è ricco di quella dedizione all'oggetto, di quell'urgenza di ordine e sistemazione del casuale, dell'evento, che rivela come questo tipo di comprensione sia più forte di quella « interiore ». E non a caso il diario bernese è privo di intermittenze intime. Nelle lettere a Niethammer c'è la stessa esigenza di regolare il rapporto con il mondo. Esse rappresentano una specie di *journal secret* che con compiacimento Hegel comunica all'amico, fatto com'è di pettegolezzi, intrighi, piccoli eventi del suo spazio circostante, delle occasioni che caratterizzano il suo esercizio di giornalista o direttore scolastico. Ma ogni volta sono gli aspetti assurdi e incongrui del mondo che suscitano in lui il bisogno di « rimetterlo sui piedi » con la sua ironia.

Se c'è un luogo in cui Hegel si muove coi tratti della trasgressione e con la volontà di cogliere l'aspetto rovesciato, allucinato e fantastico della realtà del quotidiano, questo è proprio

nelle lettere a Niethammer, questo mentore, non ancora giustamente apprezzato, dei grandi filosofi dell'idealismo tedesco⁴⁹, la cui rara, felice amicizia con Hegel segnò per il filosofo uno dei pochi punti saldi con cui comparare la sua vita, con cui segnare ascese, crisi o cadute.

Attraverso Niethammer, Hegel mostra quanto la sua vita sia legata all'istituzione. E come essa abbia con l'istituzione un rapporto complesso, di fede e ironia, di scetticismo e di abbandono, ma sempre di passione, emerge da tutta l'intelligenza che egli acuisce nelle lettere sui suoi problemi di carriera. A volte sembra che la dialettica viva e si nutra del calembour sull'istituzione. Per queste lettere nulla è più vero di quello che Brecht ha fatto dire di lui: « Aveva la stoffa per essere il più grande umorista tra i filosofi... »⁵⁰.

Attraverso il suo humor e la sua prognosi sul corso del mondo, egli non rinuncia a sentirsi coinvolto in quella Storia in cui possiamo sempre compensarci o redimerci. « Falsa resistenza all'inganno », come dice Adorno, o piuttosto « mancata ammissione dell'inganno » (Piovani)? Senza una resistenza effettiva al corso del mondo, la vita di Hegel, da Jena a Berlino, è una corsa fin sotto il riparo dello Stato.

Le lettere giovanili si presentano come un centro di smistamento, di scarica delle tensioni vissute da Hegel. Non sempre

⁴⁹ Così nel cit. saggio di Künzli,

⁵⁰ Recensendo i *Briefe*, Dilthey esprime l'auspicio che si arrivasse ad una monografia su Niethammer (*Gesammelte Schriften*, XV, cit., p. 313). La « Deutsche Bewegung » ha in Niethammer un caposaldo. La sua formazione giovanile ha trovato una prima attenzione in M. Schwarzmeier, *Friedrich Immanuel Niethammer, ein bayerischer Schulreformer. Niethammers Leben und Wirken bis zum Jahre 1807*, München, 1937. Lo studio di E. Jöcher (*Die Bildungslehre F. I. Niethammers*, Frankfurt, 1965) non rappresenta un originale contributo rispetto al precedente. Ma la sua costante presenza tra i grandi dell'idealismo deve ancora trovare una giusta attenzione. Niethammer poteva raccogliere le confidenze di Hegel come il grande dolore di Schelling per la morte di Caroline. Anche per Fichte la sua personalità rappresentò un punto d'incontro catartico.

indicano una congruenza, una identità e normalità di accenti con la sua vita e la sua opera. Esse a volte presentano una fabulazione così precisa e distinta da far pensare che a scriverle sia un personaggio diverso dall'autore della *Fenomenologia*. Il tentativo di costruirsi e di schermarsi qui è dominante. In questo caso sono gli altri, i suoi corrispondenti che tentano di farlo uscire allo scoperto, di metterlo a proprio agio. Così nelle lettere di Paulus e di sua figlia, ma anche in quelle di Hölderlin, si avverte la stessa esigenza. La natura autunnale di Hegel, forse, ha molto da coprire. Lo sforzo di costruirsi e misurarsi con gli altri, che nelle lettere giovanili non è privo di accenti ricchi di pathos, tanto da ricordarci la scrittura della sua produzione inedita, diventa più raffermo e sicuro dopo l'esperienza jenese e la *Fenomenologia*, quasi che egli si sia rassicurato sulla sua destinazione. Difficilmente, dopo l'esperienza di Bamberg, vita e sistema si divaricheranno. Adorno dice della sua *Logica* che essa è un continuo e solo in apparenza preordinato discorrere. E dopo la *Logica*, dopo Heidelberg e la sua *Filosofia del diritto*, Hegel si affiderà non tanto al già scritto quanto alla nuova elaborazione, alla diretta trasmissione agli uditori, agli allievi.

Dalle lettere alla moglie, del periodo berlinese, si profila ben netta la figura « antropologica » di uno Hegel rasserenato, « borghese ». Dopo trent'anni, dopo Berna, egli ritorna a guardare un paesaggio, questa volta ad abbandonarsi ad esso senza tensione o mitica allegoria. Lo stupore, l'« occhio », sovrabbonda sull'intelletto. Non è solo la natura che ammira, è anche la ricchezza e la bellezza dell'Europa che, come « seconda natura », questa volta sta dinanzi a lui. I viaggi lo aprono a nuove scoperte. Le lettere alla moglie da Vienna o da Parigi sono un diario di viaggio avvincente. Quelle dei suoi interlocutori, fino a quella famosa di Feuerbach, sono ormai lettere sulla filosofia hegeliana.

Superata la pretesa più letteraria che storica di una compiuta risposta sull'uomo, l'epistolario si presenta, nei suoi tratti mi-

⁵¹ B. Brecht, *Dialoghi di profughi*, Torino, 1962, p. 99.

gliori, nella sua capacità di conservare coscienza e intelligenza a quei momenti di vita altrimenti destinati all'estinzione. In questo senso, Hegel e i suoi corrispondenti sono più generosi di quanto si creda a prima vista. La buona lezione di Rosenkranz deve farci riflettere sul tesoro che ancora sta nascosto nel silenzioso procedere della vita hegeliana. La varia tonalità che assumono le lettere di Hegel, a seconda del destinatario, rimandano ai suoi aspetti poliedrici, ma anche alla certezza di sé che sta al fondo della sua personalità. A volte mostrano una nobile e imperturbabile sicurezza, a volte la sua sincera ansia.

In un'epoca, come la nostra, in cui, come diceva Adorno nei *Minima Moralia*, non sappiamo più scrivere lettere, e i nostri rapporti epistolari non sono altro che *inter Office Communications*, comincia ad essere difficile leggere la filigrana umana e culturale degli stessi carteggi ottocenteschi. Eppure è un tipo di esperienza che appartiene al nostro recente passato. E non è arrischiato affermare, oltre e di contro a tutte le letture che tendono ad esaltare il sintomatico, che il carteggio di Hegel acquisterà sempre più importanza sotto la luce di un dialogo, di un confronto con i suoi interlocutori; non solo perché è il dialogo di un grande, ma soprattutto perché esso è stato esemplare.

III. - L'uomo non è un'essenza. Ma Rosenkranz cercò sempre di far camminare assieme carattere e destino e gli sembrò, anche se con grande sforzo, di riuscirci. Parlò di Hegel come di una *Herbstnatur*, di un frutto maturo e succoso. Nietzsche avrebbe detto: « Chi ha carattere, ha un'esperienza che ritorna sempre ». L'entusiasmo di Rosenkranz, che rasenta la superstizione, colse però queste costanti anche laddove ogni rapporto con il carattere poteva essere contraddittorio o irrealizzabile. Potremmo dire che ciò che egli vedeva in Hegel come natura, « uno di quegli strani aspetti dell'umano destino, di cui si preferirebbe scoprire il motivo nell'individualità stessa », non sia in realtà che un « risultato ». Ma non basta. Dopo Dilthey, non si può procedere, con psicologie implicite o occulte, a mere estrapolazioni storiche. In Hegel, come avviene raramente, opera e individualità toccano il

dominio della *physis*, ma per ritrarsene in una nuova ricerca. Se c'è quindi un'« armonia » nel risultato hegeliano, tutto ciò va visto nei suoi termini produttivi come risultato che per lo più è drammatico, che è stato messo in pericolo dallo stesso Hegel, non solo a Francoforte, ma fino agli ultimi giorni della sua vita, e che non è affatto inscritto nella formazione del giovane di Stoccarda o nel silenzioso *Hauslehrer* di Berna. Nulla lascia prevedere trionfalismi. Eppure è necessario ritornare ai primi momenti della sua formazione. Haering ci ha dato un'immagine pregnante della filosofia hegeliana, con la quale bisogna « sempre di nuovo » misurarsi: nella moderna *Geistesgeschichte* la posizione di questa filosofia ha molti tratti in comune con quella che la civiltà degli Egizi occupa nella storia dell'umanità. In ogni ambito le tracce riconducono indietro ad essa e lo sviluppo ulteriore sarebbe impensabile senza di essa. Lo stesso discorso, ci pare, vale per la formazione di Hegel, e non certo per un'esigenza di mera linearità di sviluppo: al contrario, i suoi « geroglifici » giovanili sono il segno di scelte, di discontinuità su cui val la pena mettere l'accento rispetto all'ulteriore soluzione; hanno una loro importanza non più indotta o inscritta nell'opera successiva.

Non a caso ci restano tante ombre di questa giovinezza, anche se non sono le stesse del *lumen obscurum* che apparve ai suoi contemporanei. Comunque, all'inizio, non un maturo, tranquillo procedere, ma la cauta precauzione dell'incedere. Haym, il più fascinato, contro la sua stessa volontà, dei biografi di Hegel, ha parlato della sua tranquilla ma tempestosa natura sveva, e nell'attività del giovane studente di ginnasio ha scorto una « *sammelnde lernende Natur* »⁵². Potremmo aggiungere che questo atteggiamento ha qualcosa di « *vereinende* », di unificante, il che è poi ciò che colpisce l'attenzione dei lettori dei primi fogli. Certo, l'interesse iniziale di Hegel non è rivolto all'attività speculativa, filosofica, con la quale il primo incontro di Tubinga e di

⁵² Haym, p. 20.

Berna sarà tempestoso, e poi, dinanzi all'esigenza del « sistema », traumatico. Ma non si può fare a meno di scorrere nei diligenti *excerpta*, nelle notazioni del *Tagebuch*, i segni di un progetto che ha i tratti di una cultura esperita, che pur tenta una nuova strada. In questi brevi scritti si può riconoscere l'autore della lettera a Schelling del 1800, come il teorico della società civile. Qui non è tanto in gioco la continuità che, ad esempio, è stata vista tra lo scritto sulla poesia degli antichi e la *Fenomenologia*⁵³. Invece, quanti fili, quante esperienze decisive si vanno perdendo tra lo Hegel di Stoccarda e quello di Jena! Qui è in gioco l'esperienza di una generazione. « Hegel nacque nel 1770, come Guglielmo III e Hölderlin. Nel decennio a cavallo di questo secolo videro la luce Schleiermacher, W. v. Humboldt, K. L. c. Haller, Friedrich Schlegel, Novalis e Schelling... Nessuno di essi rimase estraneo agli influssi della cultura illuministica, tutti superarono questa prima fase della loro vita spirituale, e ciascuno contribuì a porre le fondamenta sulle quali si edificò la storia del secolo nuovo. In tutti loro rimase poi tanta parte dello spirito del secolo morente — fossero anche soltanto le cicatrici che il combattente riporta a ricordo della battaglia — che nessuno di essi padroneggiò fino in fondo l'intera evoluzione del secolo che aveva concorso ad avviare »⁵⁴. Quando, agli inizi del secolo, la cultura tedesca esige con necessità e imperio una filosofia del *Geist*, queste ferite in Hegel diverranno laceranti.

Ma « Stoccarda » non ha solo il fascino dell'anticipazione. La carica dell'esperienza solida, *heimisch*, gli permette una non comune sicurezza, che si eserciterà anche come ironia. Attraverso la sua famiglia, Hegel aveva un solido rapporto con il protestantesimo, la cultura e con il *gouvernement* prima ancora che con

⁵³ Cfr. Hoffmeister in *Dokumente*, p. 412.

⁵⁴ Rosenzweig, p. 23. Dai suoi avversari, il legame e il compimento dell'illuminismo in Hegel era rappresentato nell'esigenza di sistematicità logica del reale in una specie di ritorno all'enciclopedia wolffiana. Così Schelling, e poi Haym.

il «potere»⁵⁵. La tensione borghese, *altprotestantisch* (Dilthey), trova quindi la possibilità di risalire alla storia universale, al progetto illuministico di una rigorosa educazione al vivere politico⁵⁶. Non solo il tranquillo confronto sul pragmatico, ma soprattutto la ricerca di misure più alte.

Con questo profilo, Hegel si attesta in una posizione di difesa e arricchimento della propria *Geselligkeit*. La prima lettera della nostra raccolta, che poi è il primo scritto autografo che ci sia rimasto, ci dà il segno della sua curiosità scientifica, ma ancor più di quella letteraria e umana. Egli sa ben comunicare, ma anche *spotten* — si veda la nota finale sulla distrazione di Kästner. « La fredda erudizione, che con morti segni sol nel cervel s'imprime »⁵⁷ è il primo elemento con cui si compara (qualcuno potrebbe dire che in seguito verrà il « morto intelletto »). E di contro all'erudizione egli vuol sapere *wie, wo, warum*⁵⁸. Per molto

⁵⁵ Oltre alla cultura e all'educazione religiosa, che erano proprie della famiglia Hegel, Dilthey e Rosenzweig ne hanno messo in rilievo il caratteristico ambiente pragmatico. In effetti, il padre, segretario della camera finanziaria ducale, una specie di funzionario economo, aveva maggiore esperienza delle piccole necessità finanziarie che del potere *tout court*. Hegel non doveva stimare molto il padre. Il legame con la madre era invece forte. A parte il biglietto alla sorella del 20 settembre 1825 (« Oggi è l'anniversario della morte di nostra madre, che mi è sempre presente nel ricordo ») Hegel però non ci ha lasciato altri segni. Nei confronti di se stesso non ha avuto quel pedagogismo esemplificatorio dei ricordi d'infanzia che in Kant o in Fichte è assai vivo.

⁵⁶ Il progetto di una « *Aufklärung* dell'uomo comune » (*Stuttgart*, p. 60) è un punto nodale per questo Hegel che dice di non aver studiato ancora « filosoficamente e profondamente » la storia. E anche questa scienza diverrà filosofica se avrà « una più adeguata relazione alla conoscenza morale del mondo e dell'uomo » (*Dokumente*, p. 109). È un problema illuministico, ma anche tipicamente hegeliano, di comprensione e controllo del movimento.

⁵⁷ *Stuttgart*, p. 77. Sono versi del *Nathan der Weise* di Lessing.

⁵⁸ *Ibidem*.

tempo il suo problema resterà quello *den Mittelweg zu finden, wo die Wahrheit liegt* »⁵⁹.

Il genere di impegno intellettuale del giovanissimo Hegel non è comune. Gli *excerpta* riportati dal Thaulow mostrano, dopo tutto, un percorso eccentrico rispetto ai grandi giovani, precocissimi, della sua generazione (si pensi a Hölderlin, a Schelling o a Humboldt)⁶⁰. Fino a Jena, sembra che Hegel debba percorrere in senso regressivo un processo di acquisizione comune alla sua generazione, che pure, in tante punte, aveva precorso. Questo processo di crescita, arresto, ripresa dei progetti hegeliani è il suo aspetto più inquietante e enigmatico che spesso ha disorientato i suoi critici. Eppure il risultato è grandioso. Si può dire che in ciò vi è un procedere assai simile a quello che Novalis, con una certa ironia, aveva visto in Goethe: quello di capitalizzare l'esperienza, di farla fruttare⁶¹. In Hegel tutto ciò implica più

⁵⁹ *Dokumente*, p. 172. Il contrasto così delineato da Hegel tra il mondo greco, la saggezza antica e i moderni, si avviluppa ancora nella cattiva infinità della comparazione pedagogica, politica, estetica. Ci sono sì precisi centri di aggregazione del suo discorso (la religione, lo Stato), ma ciò avviene in una situazione in cui l'incastro speculativo, che vuole preannunciarsi come originale, è in effetti debole.

⁶⁰ Meinecke ha espresso con incisiva acutezza il significato della difficile « maturità » di Hegel: « L'evoluzione giovanile di Hegel è un dramma che commuove profondamente: è il processo antico e sempre nuovo per cui uno spirito forte e originale, dapprima dipendente ancora dal cumulo di idee del suo tempo, faticosamente e con molti contrasti, opponendovi il suo proprio oscuro bisogno, passo passo le domina, le rifonde, le ordina e subordina alle proprie esigenze, e così man mano acquista la forza per erigere una costruzione di pensiero del tutto nuova. È la storia del processo per cui il genio scopre se stesso e diventa capace di parlare il proprio linguaggio, di soddisfare sovraneamente i suoi intimi, innati bisogni » (*L'idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze, 1970, p. 359).

⁶¹ Novalis, *Schriften*, II Band, *Das philosophische Werk I*, hrsg. v. R. Samuel, Stuttgart, 1960 [*Über Goethe*], p. 640. Tutto ciò che era usato nella cultura media del suo tempo Hegel lo ripassa e lo fa proprio, questo fino a Berlino. Hegel fu spesso criticato per le sue letture dozzinali. Scho-

fatica che in Goethe. Qui non è in gioco alcuna maturità. Nello Hegel di Berna e di Francoforte vi saranno tutti i tratti di una sicura grandezza, di un profondo operare che aspetta solo la luce del sole. Per Hölderlin o Schelling, che conobbero presto la fortuna letteraria, Hegel era già un *lumen clarum*.

È bene che i lavori di Stoccarda non abbiano più un generico valore documentario, psicologico-evolutivo. Per la letteratura hegeliana sono già dei nodi da cui non ci si libera senza precisare la disposizione, il progetto.

Nei primissimi scritti non è ancora facile capire le intenzioni di un giovane che ha già mostrato la sua disposizione e il suo interesse per ogni ramo del sapere, come era stato per il giovane Leibniz (Dilthey). È bene precisare che quell'« altklüge Pragmatismus », come dice Dilthey, quella chiarezza del sopraindividuale (Haering), quella maturità nel mettere in dialogo la politica nello scrittarello sui tre triumviri, è qualcosa che leggiamo e individuiamo, per analogismo retrospettivo, attraverso lo Hegel seguente, quello della maturità. Ma il saggio *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* già si presenta con i tratti di primo motore, di cominciamento, non di semplice antecedente, della riflessione hegeliana sulla mitologia razionale della ragione; cominciamento di quel rifiuto della scissione illuministica vanamente in lotta contro la superstizione; come autentica germinazione del tema della *reine Phantasie* che costituirà il nucleo speculativo più appassionante del giovane Hegel⁶².

penhauer, a detta di Fischer (I, p. 9 sg.), dopo aver letto lo *Hegels Leben* di Rosenkranz, pare che abbia scritto a un suo allievo: « Il mio libro preferito è Omero, quello di Hegel il *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen* ». Ma di questo passo non c'è traccia nell'epistolario di Schopenhauer. Si può comunque ricordare il sarcasmo di Haym per le letture del giovanissimo Hegel, quali appunto i « pseudoromanzi » di Hippel (Haym, p. 22).

⁶² Non basta estrarne i temi che saranno propri della sua estetica. In questa specie di dittico già si confrontano due tematiche in contrasto, in dissociazione, l'unità del mondo greco, della sua cultura e del suo popolo da una parte, dall'altra l'incapacità di arrivare a un'armonizza-

Nel 1788, Hegel si congeda dalla città natale⁶³ con una specie di sincero, religioso omaggio per l'istituzione mondana che lo ha educato, il Ginnasio⁶⁴. È destino dei grandi filosofi dell'idealismo non avere un'esperienza costante con la « propria » città. Hegel amava soltanto sentirsi svevo. A questo elemento di identità rimarrà fedele, anzi gli si rafforzerà negli anni. L'interesse per

zione poetica e umana del mondo moderno. « Ai nostri giorni, il poeta non ha più una sfera d'influenza così estesa ». (*Stuttgart*, p.76). L'antica semplicità, ossia « la facoltà di rappresentare fedelmente l'immagine della cosa » prelude davvero, come ha visto Hoffmeister, al tema della formazione della coscienza naturale della *Fenomenologia*? Manca una struttura per arrivare a tanto, ma anche carne e sangue filosofico, che Hegel ancora non ha. Come nota Sichirollo i modelli dell'antichità sono innestati più nella politica che nella poetica. Lo studio di Ripalda coglie bene le connessioni di fondo di questo saggio con le *Jugendschriften* — d'altra parte le identità lessicali, che già il Lacorte aveva compiutamente segnato, aiutano in questa direzione. Stranamente, però, egli tenta una connessione con il *Systemprogramm* (J. M. Ripalda, *Poesie und Politik beim frühem Hegel*, *Hegel-Studien*, 8, p. 116).

⁶³ « Stoccarda, la città natale di Hegel, giace in una valle che permette allo sguardo di spaziare estesamente ed offre dappertutto, ma in particolare verso l'incantevole Cannstadt le più amene passeggiate. È priva di quel senso di opprimente chiusura che ci assale nelle valli più incassate... Come capitale, procura un'intuizione della totalità dell'esistenza umana e risveglia il senso della varietà dei piaceri della vita associata. La residenza a Stoccarda è stata indubbiamente per Hegel importante, in quanto ha fornito alla sua interiorità profonda e prettamente sveva il contrappeso dell'estroversione... A ciò si aggiunga la particolare circostanza che Stoccarda, proprio allora, come mostra la storia della giovinezza di Schiller, andava creando un clima di più profonda vitalità spirituale che non mancava di una certa incisività [*gewisse Schärfe*] (Rosenkranz, p.4 sg., trad. it., 26 sg.). Per un'ampia ricognizione su Stoccarda verso la fine del XVIII sec., cfr. *Hegel 1770-1790 Leben-Werk-wirkung*, Eine Ausstellung des Archivs der Stadt Stuttgart, Katalog v. Fr. Nicolin, Stuttgart, 1970, pp. 9-57.

⁶⁴ Il testo del discorso in Rosenkranz (trad. it., p. 41 sg.). L'esempio della condizione della cultura sotto i turchi (Hegel si riferiva, come i suoi contemporanei, alla Grecia sotto i turchi) è il tentativo un po' goffo di un estremo complimento al Duca, oppure una fine, trattenuta ironia? Haym (p.2 sg.) segna, con un certo accanimento, l'opacità dei suoi ultimi componimenti, laddove Rosenkranz aveva scorto un'autentica

la vita scientifica, per il vivo centro delle scienze che vuol essere l'Università tedesca del primo ottocento, per lui come per la sua generazione, è il motore di una emancipazione dalle radici della provincia. Anche in seguito, egli si scrolla di dosso facilmente abitudini e legami che acquisisce nei suoi peregrinamenti. Perfino a Bamberg e a Norimberga, non si farà suggestionare dai facili richiami di Knebel sulla tranquilla vita di Jena. Cosa poteva più offrirgli Jena? Ma già a Tubinga, che pur resta nel raggio della capitale, i suoi legami familiari sembrano allentati, si apre a nuove esperienze. Allontanatosi da Stoccarda, Hegel esprime bene cosa intendeva, nel saggio del 1787, per « unsere Zeiten ». « Le nostre città hanno strade anguste e maleodoranti — le stanze sono piccole... grandi sale basse, se ve ne sono... Già nel modo di costruire si mostra il genio diverso dei Greci e dei tedeschi; quelli abitavano liberi in ampie strade... »⁶⁵. Ci pare, certo, una suggestione tardo-illuministica, neo-classica. Ma c'è anche insofferenza per un misero presente, per il peso soffocante di una mancanza di sviluppo.

Dal breve saggio dell'87 ai frammenti sulla *Volksreligion* passano cinque anni. È l'unico periodo della vita di Hegel pieno di lunghi silenzi. Pochi i documenti di sua mano, non una lettera⁶⁶. Eppure sono gli anni in cui Hegel ha maturato quella

germinazione di pensiero e una solida personalità. « In amore senza il romanticismo di Abelardo, in politica senza l'ambizione di Bacone, in religione senza l'infelicità di Spinoza... al momento in cui Hegel lasciò Stoccarda, i caratteri tipici della sua personalità gli si erano già saldamente impressi ed egli rimase loro fedele per tutta la vita » (trad. it. p. 43). Per quanto l'affermazione di Rosenkranz lascia perplessi, non è possibile più leggere la *Bildung* di questo giovane come se fosse segnata dall'illuminismo di Nicolai (cfr. Haym, p. 28, dove è ripresa e mitigata un'affermazione di Schelling).

⁶⁵ Nohl, p. 358 (trad. it. p. 506 sg.).

⁶⁶ Tra il saggio *Sui vantaggi che ci procura la lettura degli antichi scrittori classici greci e romani* (*Dokumente*, p. 169) e il *Fragment* del 93 si inseriscono pochi documenti manoscritti: alcuni estratti e tre prediche,

« trasformazione che è arrivata al profondo », come dice Henrich⁶⁷, che ha dato inizio alla sua epoca di filosofo vero e proprio. Lacorte ha portato un ampio contributo alla comprensione dell'ambiente in cui è avvenuta questa trasformazione. Della mitologia storica intorno alla vita dello Stift, che pure abbiamo visto riproposta in monografie recenti⁶⁸, si è fatta giustizia. Quanto è indicato nei carteggi tra Hegel, Hölderlin e Schelling, in effetti non è che la conclusione di una lunga esperienza, un risultato, non la condizione per capire l'evoluzione di quegli anni che hanno portato allo scritto del '93. Su certi atteggiamenti, sui presupposti culturali, umani, del suo rifiuto della carriera ecclesiastica, porta una luce significativa e inquietante la lettera di Leutwein a Schwengler⁶⁹. Anche senza sopravvalutare questa testimonianza,

di cui l'ultima, del '93, è la sola di un certo interesse (*Dokumente*, p. 182 e p. 496 sg.). Non ci è rimasta, invece, alcuna lettera. Le numerose testimonianze di questo periodo o sono sbiadite e insufficienti o assai sospette. Purtroppo non ci restano le due dissertazioni difese da Hegel. Non sappiamo perciò fino a che punto avrebbero potuto essere di suo gradimento le argomentazioni sostenute dai suoi maestri, né possiamo capire se in qualche modo, in seguito, vi si riferisca più o meno direttamente.

⁶⁷ D. Henrich, *Leutwein* cit., p. 39.

⁶⁸ Come quella di F. G. Nauen, *Revolution, Idealism and Human Freedom*, The Hague, 1971 (cfr. p. 19 sgg.). Nauen traccia le linee di un « progetto svevo » su cui convergerebbero i tre grandi amici. Eccessiva fiducia nelle leggende ottocentesche sullo Stift in A. Gulyga, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Leipzig, 1974, p. 18 sgg. Attento alla critica della tradizione su «Tubinga» è invece H. S. Harris (*Hegel's Development* cit., p. 60 sgg.).

⁶⁹ L'originale della lettera di Leutwein è stato pubblicato da Henrich con a fianco il rimaneggiamento non privo di falsificazioni che di essa fece Schwegler. La lettera sembra gettare luce su un periodo iniziale della permanenza allo Stift, più che sugli ultimi anni, anche se Leutwein vuol delineare l'intera permanenza di Hegel. Lettore di Rousseau, di Kant, ma abbastanza isolato dal gruppo che seguiva e discuteva l'abbondante letteratura kantiana, lettore del Libro di Giobbe, orgoglioso di un certo isolamento cui non sapeva rinunciare, ma pronto a ricevere gli inviti alla conversazione (Schwegler aggiunse: un *lumen obscurum*, forse riprendendo altre leggende dello Stift). Un certo risentimento lo provò allorché fu

resta che, a differenza dei suoi amici, per lui questi anni di rivolgimento si svolgono in maniera misteriosa. Il ricorso all'analisi psicologica del *Fragment*, come ha fatto Aspelin, acutizzando certe osservazioni dello Haering, non ci chiarisce quasi nulla⁷⁰. Neppure l'epistolario, á rebous, ci aiuta molto. Le situazioni e i progetti cui alludono gli amici, nelle loro lettere del '94-96, possono essere maturati solo nell'ultimo anno, addirittura negli ultimi mesi di permanenza di Hegel e Hölderlin assieme a Schelling nello Stift. Questa precauzione deve raggelare quella storiografia che ha fatto dello Stift il covo di un progetto politico e culturale assai ampio e ambizioso. In effetti, l'epistolario ci mostra che un vero e proprio piano comune non esisteva, che semmai si andava formando, diremmo piuttosto faticosamente, nel corso della loro corrispondenza (tra cui passa il *Systemprogramm*), che, anzi, a seguito di certe divergenze che possono aver toccato le linee generali e il modo di procedere nella « rivo-

posposto a Märklin nella graduatoria dell'esame per Magister, nel 90. Ciò lo avrebbe portato a rinunciare alla carriera ecclesiastica, opponendosi al padre. Ma ancora non aveva presenti problemi filosofici, la metafisica non lo riguardava e il suo eroe era Rousseau. Sottolineando lo scarso richiamo che avevano per Hegel le conversazioni filosofiche, Leutwein punta in effetti a rendere preziosa la sua testimonianza. Alla fine, per lui Hegel era un eclettico, « che si aggirava cavalieremente [così nel testo] nel regno del sapere » (p.57). Da questa lettera Henrich trae la conclusione che non si può considerare il periodo di Tubinga come un'unica fase evolutiva.

⁷⁰ La Aspelin sottolinea il carattere « personale » di certe tipizzazioni di Hegel nel *Fragment* (*op. cit.*, p.25). Un preteso complesso di inferiorità non ci spiega nulla. Che Hegel fosse un ansioso è qualcosa che in certi momenti, in molte lettere, gli piaceva sottolineare. Del disegno che ne ha fatto Fallot (cfr. *Hegel, 1770-1790 cit.*, p.86), come di un « alte Mann » sapeva liberarsene come Fallot non intendeva: « Il genio giovanile di un popolo si sente ed esulta nella sua forza... Ma il genio che invecchia si caratterizza a preferenza per il suo rigido attaccamento alle convenzioni, e trascina le proprie catene come un vecchio la gotta, di cui si lamenta senza potersene tuttavia liberare » (Nohl, p.6; trad. it. p.34). Se di nevrosi si trattava, egli ha saputo coltivarla.

luzione degli spiriti », per lunghi anni la corrispondenza con Schelling si interrompe. Come vedremo, ciò che viene fuori dalle lettere, almeno per questo aspetto retrospettivo, è solo l'esistenza di un comune retroterra filiale e culturale, che si compendia in una formula generale (« la chiesa invisibile »), in un punto di partenza per progetti ancora da sviluppare. Poco prima che il « non magnus orator »⁷¹, senza grandi lodi⁷², e neppure senza suoi rimpianti, lasciasse Tubinga per Berna, aveva composto, forse durante un breve soggiorno nella sua casa paterna, il primo così detto frammento di Tubinga. Certo, aveva già trovato il demone che reggeva i fili della sua vita. Da allora lo sforzo della sua vita fu sempre di comprenderlo e dominarlo.

(continua)

PAOLO MANGANARO

⁷¹ « In recitanda non magnus orator visus ». Così nell'attestato finale. E inoltre: « eloquium haud gratum » (*Briefe*, IV, 1, p.54). La sorella Christiane scriveva che la sua oratoria dal pulpito era « schlecht, leise, stockend » (*Berichte*, n.15, p.17).

⁷² Schnurrer esprime dei dubbi sulle sue attitudini a intraprendere il mestiere di precettore. «Una certa cautela non guasta... Con la scusa di una cura si è assentato per quasi tutto il semestre, e la lunga permanenza nella sua casa, dove forse egli è tenuto in considerazione più del padre, non si può dire che sia un'autentica preparazione alla vita di certo non priva di ostacoli di un precettore » (*Berichte*, n.25, p.24).

PER UNA STORIA DELLA BONIFICA INTEGRALE NEL MEZZOGIORNO FRA LE DUE GUERRE *

Il vivo interesse con cui ho seguito le stimolanti relazioni di Calice e D'Alessandro mi sollecita ad esporre alcune brevi riflessioni sul tema specifico, ma per molti aspetti fondamentali, dei mutamenti intervenuti fra le due guerre nelle campagne meridionali. E intendo riferirmi soprattutto alla bonifica integrale considerata come fulcro del progetto rurale fascista, poiché essa permette di verificare alcuni nodi storiografici che attengono al rapporto fra industria e agricoltura, al ruolo dello Stato nei processi di trasformazione fondiaria, all'esistenza o meno di un'alleanza sincratica (secondo il modello di Organski) fra *élites* industriali in ascesa ed *élites* agrarie in declino¹.

Devo rilevare, tuttavia, l'insufficiente attenzione fin qui prestata dagli storici contemporanei su questo settore nevralgico della ricerca. Se oggi, infatti, viene rimessa in discussione la tesi « stagnazionista » che tradizionalmente inquadrava il fascismo come reazione agraria legata alle forze sociali più arretrate, per quanto riguarda la bonifica integrale campeggia pressoché intatta la classica interpretazione di Sereni², secondo cui essa

* Relazione tenuta al Convegno di Potenza (11-12 novembre 1978) su *Campagne e Fascismo in Basilicata e nel Mezzogiorno*.

¹ A.F.K. Organski, *Le forme dello sviluppo politico*, Laterza, Bari 1970; ma pure cfr. G. Germani, *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Bari 1970, e N. Poulantzas, *Fascismo e dittatura*, Feltrinelli, Milano 1971.

² E. Sereni, *La questione agraria nella rinascita nazionale italiana*, Einaudi, Torino 1946. V. ora il recente contributo di P. Di Siena, *Emilio Sereni e la questione agraria*, « Studi Storici », 1978, n. 3, pp. 509-544.

si sarebbe risolta in una serie di finanziamenti a fondo perduto a vantaggio della grande proprietà assenteista e in un enorme aumento della rendita fondiaria a spese del pubblico erario e dei contribuenti. Non si vogliono certo trascurare i nuovi contributi emersi da ricerche analitiche recenti³, come quelle di Ester Fano, di Domenico Preti e di Paul Corner, il quale ha sottolineato i vantaggi derivati per i settori dell'agricoltura capitalistica del Nord sia dai finanziamenti della bonifica sia dalla battaglia del grano che insieme favorirono il ritorno della redditizia rotazione cereali/zucchero di fronte alla crisi degli altri raccolti industriali; ma, al di là di queste opportune precisazioni, non mi pare che, allo stato attuale degli studi, sia stata sottoposta a verifica critica l'impostazione di Sereni. In particolare, per quanto attiene al Mezzogiorno, si continua a ribadire che la politica agraria fascista avrebbe rafforzato tecniche colturali e sistemi contrattuali arretrati, opponendosi all'estensione di rapporti di produzione capitalistici nelle campagne e privilegiando gli agrari assenteisti per rinsaldare l'alleanza conservatrice fra grande proprietà terriera meridionale e monopoli settentrionali.

Già quest'ultimo punto merita una prima riserva metodologica: riproporre anche per gli anni '20 una continuità del blocco di potere centrato sulla alleanza crispina del 1887 fra agrari meridionali e industriali del Nord rischia da un lato di non tener conto delle profonde trasformazioni sociali intervenute con l'industrializzazione del periodo giolittiano e dei conseguenti mutamenti nella composizione interna delle classi dominanti, e dall'altro di non valutare appieno la diminuita consistenza e peso politico del blocco agrario meridionale in seguito alle modificazioni strutturali dell'economia italiana provocate dalla « grande guerra » e accelerate poi dalla crisi politica e so-

³ E. Fano Damascelli, *La restaurazione antifascista liberista. Ritorno e sviluppo economico durante il fascismo*, « Il movimento di liberazione in Italia », 1971, n. 3; D. Preti, *La politica agraria del fascismo*, « Studi Storici », 1973, n. 4; P. Corner, *Rapporti fra agricoltura e industria durante il fascismo*, « Problemi del socialismo », 1970, nn. 2-3.

ziale del primo dopoguerra. In realtà, l'ulteriore approfondimento del divario fra le due zone territoriali del paese, esaltato dal massiccio trasferimento di risorse dall'agricoltura all'industria durante la guerra, e la crisi irreversibile del sistema latifondistico estensivo, incapace di rispondere alle esigenze produttivistiche del periodo postbellico, determinavano oggettivamente una antitesi fra i due poli del blocco sociale già dominante in età crispina e giolittiana. Cosicché alla vigilia della marcia su Roma a me pare che il blocco agrario meridionale, nelle sue espressioni più retrive, per molti versi risulti incrinato e politicamente isolato ⁴.

All'inasprirsi della lotta di classe nelle campagne e all'emergere di nuovi raggruppamenti politici (formazioni combattentistiche e radical-democratiche) si aggiungevano, infatti, le pressioni degli ambienti industriali e finanziari settentrionali per un intervento razionalizzatore dello Stato nel Mezzogiorno che eliminasse le forme più scoperte di parassitismo e di rendita; pressioni che trovavano del resto buon ascolto in quel nuovo ceto politico meridionale di estrazione nittiana e social-riformista, il quale durante la guerra aveva assunto progressivamente il controllo di alcuni apparati-chiave dell'amministrazione pubblica e dei principali dicasteri economici.

Nitti è ministro del Tesoro nel gabinetto Orlando, poi Presidente del Consiglio nel 1919-20; Bonomi dal 1916 al 1922 ricopre senza soluzione di continuità le cariche di ministro dei Lavori Pubblici, della Guerra, del Tesoro e infine di Presidente del Consiglio; soprattutto l'*eutourage* dei due *leaders* politici è prevalentemente meridionale: basti pensare a personaggi come Beneduce, Vincenzo Giuffrida, Meuccio Ruini, Giuseppe Paratore, Edoardo Pantano, Enrico La Loggia, i quali ininterrottamente nel primo dopoguerra occupano cariche politiche o amministrative

⁴ G. Barone, *Ristrutturazione e crisi del blocco agrario. Dai Fasci siciliani al primo dopoguerra*, in AA.VV., *Potere e Società in Sicilia nella crisi dello Stato liberale*, Pellicanolibri, Catania 1977, pp. 3-146.

di prestigio (ministeri e sottosegretariati, presidenze di commissioni speciali o di enti pubblici, ecc.).

Questa massiccia presenza di nittiani e socialriformisti meridionali che in sostanza fra il 1918 e il 1922 controllano e gestiscono le leve fondamentali della politica economica non è stato, a mio avviso, correttamente valutato sotto il profilo di una decisa svolta meridionalistica degli ultimi governi liberali. Certo è difficile produrre un esatto quadro comparativo e statistico che quantifichi, ad esempio, il livello della spesa pubblica nel Mezzogiorno in questi anni. Tuttavia io non mi sento di condividere il recente giudizio negativo che Paolo Frascani dà sulla politica economica del primo dopoguerra⁵, perché non si trattava tanto di spendere *di più* per il Mezzogiorno, cosa del resto impossibile nelle condizioni disastrose della finanza pubblica post-bellica, quanto soprattutto di qualificare l'intervento dello Stato su alcune priorità di fondo, evitando la tradizionale polverizzazione degli stanziamenti per i mille rivoli delle esigenze clientelari e delle più disparate richieste dei collegi elettorali.

Molte cose — diceva Nitti nel 1919 alla Camera — per l'Italia meridionale che sta sempre in fondo all'animo mio vorrei fare. Per essa non desidero se non ciò che è destinato al suo sviluppo e alla produzione; quindi non spese inutili, che non risultino da necessità e non abbiano lo scopo di trasformarne ed aumentarne la produzione. E l'impegno principale verso il Mezzogiorno consiste nell'eseguire tutte le opere idrauliche nella misura del possibile, poiché il problema dell'acqua è un problema essenzialmente dell'Italia meridionale, tutte le opere di bonifica che le rendano la fertilità e la capacità di produrre di più e meglio⁶.

Sistemazione idraulica, bonifica agraria ed irrigazione costituiscono i capisaldi dell'azione meridionalistica di nittiani e socialriformisti all'indomani della guerra: e qui vorrei sottolineare

⁵ P. Frascani, *Politica economica e finanza pubblica in Italia nel primo dopoguerra*, Giannini, Napoli 1975, in particolare le pp. 201-218.

⁶ Cit. da F. S. Nitti, *Scritti di economia e finanza*. Vol. V, *Saggi economici vari. Disegni di legge. Discorsi*, Laterza, Bari 1969, pp. 563-569.

la modernità di una tale impostazione solo che la si raffronti ai risultati più recenti acquisiti dalla riflessione storica sulla questione meridionale. Non a caso, in alcune lucidissime pagine della « Storia d'Italia » edita da Einaudi, Valerio Castronovo, ridimensionando tanto la tesi di Romeo sul « sacrificio necessario » del Mezzogiorno per la creazione dei prerequisiti dell'industrializzazione quanto la tesi di Sereni sulla imprescindibile necessità di una riforma agraria, ha ribadito che solo un ingente dirottamento di risorse finanziarie per il ripristino delle dissestate condizioni idrogeologiche del territorio avrebbe potuto rappresentare un'alternativa reale di uscita graduale dal circolo vizioso dell'arretratezza⁷. Il concetto di « bonifica integrale » viene compiutamente formulato proprio in questi anni dai politici nittiani, dai socialriformisti alla Serpieri, dai tecnici agrari della scuola di Portici. Dovranno passare ancora molti anni perché il fascismo si appropri di questo termine, stravolgendolo fra l'altro nei suoi obiettivi originari di modernizzazione per infarcirlo invece di una concezione arretrata dei rapporti sociali nelle campagne; schiettamente democratica e meridionalistica, tuttavia, risulta la matrice primitiva della integralità della bonifica, nella misura in cui essa doveva inscindibilmente associare sistemazione dei bacini montani, costruzione di serbatoi artificiali per la produzione di energia idroelettrica, irrigazione e trasformazione fondiaria a valle.

Questa mia considerazione potrebbe risultare astratta se si limitasse soltanto a rivendicare la primogenitura democratica di un concetto. Senonché, su questo terreno specifico della bonifica, i governi Nitti e Bonomi realizzarono alcuni fondamentali provvedimenti e alcune precise norme legislative che fra il 1919 e il 1925 avevano cominciato a dare sorprendenti risultati e che solo in quell'anno gli agrari riuscirono a bloccare, rovesciando l'indirizzo economico fino a quel momento lucidamente perseguito. Alludo in primo luogo a quel complesso di misure che fra il 1916

⁷ V. Castronovo, *La storia economica. Dall'Unità ad oggi*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1975, vol. IV, tomo I, pp. 30-40.

e il 1922 riordinarono completamente l'arretrata legislazione sulle derivazioni delle acque fornendo sovvenzioni e sgravi fiscali per la costruzione di impianti idroelettrici e serbatoi per l'irrigazione⁸. D'altra parte Nitti, consapevole di non potere addossare al bilancio dello Stato oneri così ingenti, e per affrettare lo svolgimento delle opere, aveva accantonato nel dopoguerra la sua originaria idea-forza della nazionalizzazione dell'energia elettrica, e puntava ora piuttosto a sollecitare le ripresa della iniziativa privata⁹. Pure contrari alla statizzazione dell'energia elettrica da sempre erano stati i socialriformisti, da quando almeno all'inizio del secolo un famoso ingegnere idraulico come Angelo Omodeo aveva cominciato a scrivere sulle colonne della « Critica Sociale »¹⁰.

Si tratta — affermava Meuccio Ruini alla Camera nel 1917 — di riparare due deficienze, forse le maggiori, che hanno determinato l'inferiorità economica meridionale: la povertà di combustibile che costituisce tanto ostacolo alla nostra industrializzazione, e quella scarsità di acqua di cui si lagnano gli agronomi, perché causa precipua di squilibrio colturale e di insufficiente dotazione zootecnica. Riparare tali inconvenienti è di supremo interesse collettivo. Se è possibile raggiungere questa meta con sussidi e agevolanze alle industrie private non deve esservi scrupolo per questa via. È un servizio e un bisogno pubblico cui si adempie attraverso gli aiuti alle iniziative private¹¹.

⁸ Per avere un quadro completo della legislazione e dei suoi effetti, cfr. Ministero dei Lavori Pubblici, *Le derivazioni d'acque pubbliche. Relazione statistica sull'applicazione del Decreto-Legge 20 novembre 1916 e sulle modificazioni apportatevi*, Roma, 1923, 2 voll.

⁹ G. Are, *Il pensiero economico di F. S. Nitti fino al dibattito sulla « conquista della forza »*, « Critica Storica », 1972, n. 2, pp. 215-291. V. pure L. De Rosa, *Protagonisti dell'intervento pubblico: Francesco Saverio Nitti*, « Economia pubblica », 1976, nn. 4-5, pp. 139-152.

¹⁰ A. Omodeo, *Le forze idrauliche in Italia*, « Critica Sociale », 1 marzo e 16 giugno 1901, pp. 67-69, 180-181; 16 maggio 1902, pp. 149-153; Idem, *La soluzione tecnica del problema meridionale*, ibidem, 1 e 16 febbraio, 1 marzo 1906, pp. 36-39, 57-59, 73-76.

¹¹ Il testo è tratto dalla relazione della Commissione parlamentare al disegno di legge sulla bonifica montana, presentata da Ruini il 23 febbraio

E a questa scelta deliberatamente privatistica che intendeva mobilitare gli investimenti idroelettrici nel Mezzogiorno si accompagnavano, inoltre, due radicali modifiche nella legislazione sulla bonifica: 1) il decreto legge 23 marzo 1919, invece della esecuzione diretta da parte dello Stato delle opere idrauliche di prima categoria, stabiliva ed applicava anche nel Mezzogiorno per la prima volta il sistema della concessione a società e imprenditori privati, con il risultato di diluire in lunghe rate annuali il contributo statale che veniva intanto subito anticipato dal concessionario; 2) con alcuni decreti legge, che poi troveranno definitiva sistemazione nel Testo Unico della bonifica del 30 dicembre 1923 e nella prima legge Serpieri del 18 maggio 1924 sulle trasformazioni fondiarie, veniva affermato il principio che attuata la bonifica idraulica la società concessionaria poteva ottenere anche l'esecuzione della bonifica agraria, attraverso l'esproprio con indennizzo dei terreni del comprensorio¹².

Mi pare opportuno sottolineare la portata profondamente innovativa di questi provvedimenti. Il motivo principale per cui, a differenza del Nord, non si erano costituiti consorzi di bonifica nelle regioni meridionali non va univocamente indicato nelle scelte politiche della proprietà assenteista, ma va pure correlato alle differenti condizioni geomorfologiche delle due zone territoriali del paese. Nelle grandi pianure della Valle Padana, infatti, la bonifica si riduceva alla classica operazione di prosciugamento dei terreni, con un recupero immediato delle nuove terre dissodate che garantiva la redditività dell'iniziativa privata dei consorzi; nel Sud, invece, la prevalente struttura montuosa e collinare uni-

1917, in *Atti parlamentari*, Camera dei Deputati, Legislatura XXIV, Documenti, n. 120 A.

¹² Un attento esame della legislazione bonificatrice di questo periodo si trova in una succosa monografia del direttore generale del Ministero dei Lavori Pubblici C. Petrocchi, *La politica dei lavori pubblici*, Rivista « Acque e Trasporti » Editrice, Roma 1924. V. pure A. De Stefani, *L'azione dello Stato italiano per le opere pubbliche (1862-1924)*, Libreria dello Stato, Roma 1924.

ta al secolare dissesto idrogeologico rendeva pressoché inutile ogni azione bonificatrice a valle senza la preventiva sistemazione dei bacini montani. Cosicché, a fronte delle difficoltà tecniche e finanziarie incontrate dallo Stato nell'esecuzione diretta della sistemazione montana, nessuna convenienza economica sussisteva per la costituzione di enti consortili in cui i proprietari avrebbero dovuto sopportare gli oneri delle opere idrauliche e di trasformazione fondiaria senza garanzia alcuna circa la ricomposizione geopedologica dell'intero comprensorio¹³.

Le misure legislative adottate dai governi Nitti e Bonomi innescavano ora un meccanismo completamente diverso: 1) con l'istituto della « concessione » si alleggeriva il bilancio statale e insieme si raggiungeva l'obiettivo di una più rapida realizzazione delle opere; 2) si affidava alle più attrezzate industrie elettriche la sistemazione dei bacini montani, facendo ricorso a grandi invasi artificiali utili alla produzione di energia idroelettrica; 3) la irregimentazione dei corsi d'acqua, oltre a creare forza motrice, serviva per estendere l'irrigazione a valle; 4) a questo punto la bonifica agraria presentava due alternative: o si costituivano i consorzi dei proprietari, o la stessa società finanziaria che aveva ottenuto l'appalto delle opere idrauliche poteva essere autorizzata ad espropriare a basso prezzo i terreni malarici ed incolti per avviare essa stessa la trasformazione fondiaria. La fondazione nel 1919 del Consorzio di Credito per le Imprese di Pubblica Utilità, diretto subito da Beneduce, la legge 20 agosto 1921 contro la disoccupazione, varata da Bonomi, che autorizza l'INA e i Banchi di Napoli e di Sicilia ad erogare mutui agevolati per nuovi impianti idroelettrici nel Mezzogiorno, vanno pure consi-

¹³ M. Viana, *Le bonifiche in Italia*, Laterza, Bari 1921; F. Gomez de Tèran, *La bonifica integrale nel Mezzogiorno e nelle isole*, Edizioni di « Politica », Roma 1925; V. Peglion, *Le trasformazioni fondiarie in Italia*, « Italia Agricola », 15 ottobre 1924, pp. 495-502; *Le trasformazioni fondiarie nel Mezzogiorno. Relazione di E. Azimonti al Congresso dei bonificatori meridionali* (Napoli, 3 settembre 1925), « Italia Agricola », 15 ottobre 1925, pp. 518-525.

derati come provvedimenti contestuali al progetto riformatore nittiano e socialriformista.

Sulla base di questa nuova cornice legislativa era chiaro che eccezionali e prevedibili prospettive si aprissero per l'intervento nel Sud di alcuni settori di punta del capitalismo industriale e della finanza settentrionale. Era del resto ciò che i governi nittiani e social-riformisti si erano prefissi, e la risposta dell'alta banca e dell'industria non si fece attendere. Si apre qui, a mio avviso, un capitolo del tutto inedito nella storia del Mezzogiorno i cui contorni certo vanno meglio definiti nella specificità delle differenti situazioni regionali, ma che nelle sue linee generali si può tentare di delineare sulla base di un supporto documentario che qui per brevità non è possibile produrre. E' infatti una mia convinzione che un tale indirizzo di politica economica modernamente meridionalistica aprì per un breve arco temporale nuovi spiragli e vie di uscita alternative ai gravi problemi che la riconversione industriale postbellica presentava per quei settori industriali cresciuti rapidamente durante la congiuntura bellica. Gli esempi in questo senso sono numerosi e si possono citare, fra i più significativi, l'accordo fra le quattro grandi banche miste nel giugno 1918, *consule* Nitti, per investimenti in opere pubbliche nel Mezzogiorno e i numerosi convegni meridionalistici organizzati da associazioni industriali con animatore instancabile Pietro Lanno, uomo dell'ILVA, che specialmente in due convegni tenuti a Napoli nel 1920 e 1923 insisteva sulla necessità di collegare il piano idroelettrico e il programma di lavori pubblici straordinari nel Sud alla elettrificazione delle ferrovie e alla meccanizzazione dell'agricoltura bonificata, per gli evidenti vantaggi che ne sarebbero derivati all'industria metalmeccanica. Ma soprattutto erano gli elettrici ad assumere il ruolo di interlocutori privilegiati dei governi Nitti e Bonomi e a ribadire con forza, attraverso le loro associazioni industriali, che la riconversione economica dalla guerra alla pace dovesse necessariamente passare tramite l'unificazione e l'allargamento del mercato nazionale, curando in particolare l'inserimento del Mezzogiorno nei circuiti dello sviluppo capitalistico dopo averlo ripulito di residui feudali e di

rendite parassitarie¹⁴. Le laute sovvenzioni e gli sgravi fiscali tendenti a privilegiare il Mezzogiorno come area territoriale dell'intervento straordinario sollecitavano i programmi di reinvestimento delle tre maggiori banche miste (Credito Italiano, Comit e Sconto) e della Bastogi, anche perché le principali industrie elettriche settentrionali (Edison e Conti), nel corso di quella « guerra parallela » magistralmente ricostruita da Giorgio Mori¹⁵, tendevano ormai a liberarsi dai rigidi condizionamenti imposti dalle finanziarie.

Pochi dati sul capitale sociale e sulla composizione dei consigli di amministrazione delle imprese elettriche operanti nel Sud nel primo dopoguerra sono sufficienti a darci il senso del peso e delle proporzioni assunte dalla penetrazione del capitale finanziario nelle regioni meridionali. Nell'area continentale prevale la « Società Meridionale di Elettricità », fondata nel 1899 da Maurizio Capuano con appena 1 milione di capitale che, dopo essersi stabilizzato a 10 milioni durante tutta l'età giolittiana, passa a 45 milioni alla vigilia della guerra, a 70 nel 1921, a 100 nel 1924 e a 162 un anno dopo: nel consiglio di amministrazione, accanto a Capuano, figurano Toeplitz (Commerciale), Lorenzo Allievi (Credito Italiano), Iacopo Barbisio (Bastogi), Max Bondi e Arturo Luzzatto (Ilva). Attraverso l'assorbimento delle aziende minori e la contemporanea creazione di nuove società distributrici, nel corso degli anni '20 la SME riesce ad unificare sotto il suo controllo la produzione di energia elettrica nel Mezzogiorno conti-

¹⁴ Associazione Nazionale degli Ingegneri Italiani, *La questione meridionale: questione nazionale. Problema tecnico. Relazione dell'ing. Pietro Lanino*, Tipografia dell'Unione Editrice, Roma 1920. V. pure i molti articoli delle riviste economiche « Problemi Italiani », « La Società per azioni », « Rivista di politica economica », ecc., *ad indicem*. Alcune linee del dibattito sono riprese anche da P. Frascani, *op. cit.*, e da E. Cianci, *La nascita dello Stato imprenditore in Italia*, Mursia, Milano 1977.

¹⁵ G. Mori, *Le guerre parallele. L'industria elettrica in Italia nel periodo della grande guerra (1914-1919)*, « Studi Storici », 1973, ora in *Il capitalismo industriale italiano*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 141-218.

mentale, avviando alcuni esperimenti-pilota di agricoltura irrigua, specialmente in Calabria dopo la costruzione dei laghi silani ad opera di una società collegata appositamente costituita¹⁶.

All'intervento del capitale settentrionale condizioni molto favorevoli offriva la Sardegna che, per i tradizionali regimi di conduzione agraria e per le vaste estensioni demaniali derivanti dall'assorbimento di beni ex-ademprivili, presentava minore resistenza da parte degli agrari per un vasto esperimento di ristrutturazione territoriale. Per raggiungere lo scopo Banca Commerciale e Bastogi si erano mosse per tempo: dopo aver affidato a due notissimi tecnici agrari come Vittorio Alpe e Arrigo Serpieri lo studio delle possibili trasformazioni fondiari nel Campidano oristanese¹⁷ fondano nel 1913 il gruppo « Imprese Idrauliche ed Elettriche del Tirso » (presidente Cosimo Cini della Bastogi; vicepresidente Fenoglio della Comit; consigliere delegato l'ing. Giulio Dolcetta) che, con aumenti progressivi di capitale dalle 900.000 lire iniziali a 5 milioni del 1917, a 8 nel 1919 e a 45 nel 1924, avvia nel 1919 l'impianto del più grande bacino artificiale del mondo ideato da Angelo Omodeo per produrre 50 milioni annui di Kwh ed irrigare oltre 30.000 ha di terra. Mentre la distribuzione dell'energia prodotta dal gruppo « Tirso » viene affidata alla « Società Elettrica Sarda » (medesimo consiglio d'amministrazione della « Tirso »; capitale sociale che da 8 milioni del 1919 sale a 25 cinque anni dopo), la trasformazione fondiaria del comprensorio viene demandata alla « Società Bonifiche Sarde », co-

¹⁶ Sulla nascita della SME v. M. Marmò, *L'economia napoletana alla svolta dell'inchiesta Sanedo e la legge dell'8 luglio 1904 per l'incremento industriale di Napoli*, « Rivista storica italiana », 1969, pp. 954-1023. Tutte le notizie relative agli aumenti di capitale e alla composizione dei consigli d'amministrazione sono desunti da Società Italiana per Azioni, *Notizie statistiche*, a cura del Credito Italiano, Casa editrice De Luigi, Roma 1926. Per l'impianto idroelettrico silano v. A. Rizzuti, *Un problema di interesse nazionale. La Sila di Calabria*, « La rivista politica e parlamentare », 20 settembre 1921, fascicolo 309.

¹⁷ V. Alpe-A. Serpieri, *L'irrigazione nel Campidano di Oristano*, Mortara-Vigevano 1912.

stituita nel 1918 con un capitale di 8 milioni e diretta dallo stesso ing. Dolcetta; questa società nel 1922, tramite acquisti ed enfiteusi, disponeva già di 8.000 ha di terreni fra i più paludosi e malsani nella metà meridionale del golfo di Oristano, che in pochi anni avrebbe trasformato in aziende irrigue condotte con criteri capitalistici¹⁸.

La penetrazione del capitale finanziario settentrionale nel settore idroelettrico si verifica in Sicilia con uguali modalità, anche se l'opposizione durissima del blocco agrario produce esiti finali assai differenti. Alla fine della guerra assistiamo nell'isola alla formazione di un moderno gruppo finanziario su scala regionale, ma perfettamente integrato nei gruppi di comando dell'economia italiana. Oltre ad avere larghissime partecipazioni azionarie nei settori chimico, della raffinazione degli zolfi e nelle ferrovie secondarie, Comit e Bastogi fondano nel 1918 la « Società Generale Elettrica della Sicilia » (consigliere delegato Emirico Vismara; capitale sociale che dai 15 milioni iniziali sale a 120 nel 1924). Con un capillare processo di concentrazione industriale la SGES non solo in pochissimi anni amplia le utenze, stipulando contratti con i comuni per l'illuminazione pubblica ed avviando l'elettrificazione delle miniere di zolfo, ma elabora anche un eccezionale progetto di riconversione colturale della piana di Catania (estesa per 40.000 ha., essa è la principale pianura del Mezzogiorno, dopo il Tavoliere di Puglia) che lo stesso Angelo Omodeo propone sulla base della contestualità esistente fra sistemazione montana, produzione di energia idroelettrica, esproprio dei terreni malarici a valle con bonifica idraulica, trasformazione fondiaria con colture irrigue. L'attuazione del pro-

¹⁸ L. Orsenigo, *La costruzione del serbatoio sul Tirso*, « L'Italia Agricola », 15 luglio 1921, n. 7; O. Gervaso, *Bonifiche e irrigazioni nel Campidano oristanese*, ibidem, 15 giugno 1922, n. 6; E. Iandolo, *La Sardegna e la disciplina legislativa delle acque*, ibidem, 15 novembre 1924, n. 11; G. Seghetti, *La mano d'opera agricola e la colonizzazione in Sardegna*, Tipografia del Senato, Roma 1928. V. pure il recente contributo di R. Martinelli-L. Nuti *Città nuove in Sardegna durante il periodo fascista*, « Storia urbana », 1978, n. 6, pp. 291-324.

gramma, nelle sue prime fasi, è garantito dai collegamenti che la Società Generale Elettrica ha instaurato tanto col personale politico locale di estrazione socialriformista (il deputato Aurelio Drago che nel palermitano dirige una società d'irrigazione controllata dalla SGES) e radicaldemocratica (Gabriello Carnazza, sottosegretario al Tesoro nell'ultimo governo Giolitti e poi ministro dei Lavori Pubblici nel primo ministero Mussolini), quanto con gli speciali organi consultivi tecnici (in primo luogo il Consiglio Superiore delle Acque presieduto dal siciliano Orso Mario Corbino, consigliere della SGES e ministro dell'Economia Nazionale nel 1923-24) e con gli apparati amministrativi centrali dello Stato dove operano funzionari nittiani come Ruini, Petrocchi, Iandolo, Peglion.

La parte agraria di questo vasto programma è ancora una volta demandata alla costituzione di una società consociata, la SIBI (« Società Italiana bonifica e irrigazioni »). La SIBI, figlia della SGES, tra il 1924 e il 1926 attua la bonifica dei pantani di Lentini e di Celsari nel siracusano per circa tremila ettari, e contemporaneamente interviene nella piana di Catania tramite la SAIAM (un'altra collegata: « Società industrie agrarie meridionali ») per trasformare a coltura intensiva circa tremila ettari acquistati o locati da agrari locali, che diventano azionisti della stessa SAIAM. Nascono così un'azienda zootecnica razionale, un moderno frutteto con annesso vivaio sperimentale, e si sviluppa un processo di verticalizzazione produttiva tramite la ristrutturazione di una industria conserviera locale e la creazione di apposite società commerciali. Un contratto col comune di Catania (di cui Carlo Carnazza, fratello del più celebre Gabriello, è sindaco) nel 1926-27 assicura finanche alla SAIAM la raccolta dei rifiuti urbani per scopi di concimazione. A sua volta, la SIBI cerca di stipulare contratti con i proprietari della piana, con i quali essa si sarebbe assunta l'onere della bonifica per dividere poi con i proprietari i proventi delle terre lottizzate. Per la valorizzazione agraria dei circa 40 mila ettari della piana, l'impegno finanziario è cospicuo, ma da un lato la garanzia politica di Carnazza di accelerare le procedure per il versamento dei contributi sta-

tali, dall'altro il diritto di esproprio contro i proprietari assenteisti sancito dalla legge Serpieri, favoriscono la penetrazione del capitale finanziario nelle campagne ¹⁹.

Il discorso, qui appena accennato, merita evidentemente ben più ampi approfondimenti ed uno studio analitico delle differenti situazioni e realtà regionali. Ma se i riferimenti qui esposti fanno intravedere l'unicità del progetto capitalistico collegato alla strategia meridionalista socialriformista e nittiana, la durezza dello scontro subito apertosi fra monopoli settentrionali e agrari meridionali che non intendono farsi espropriare deve indurci, almeno, a periodizzare meglio la tesi dell'alleanza conservatrice fra capitale settentrionale e grande proprietà del Sud. La crisi dello Stato liberale, a mio avviso, esalta invece la graduale scomposizione del blocco di potere delle classi dominanti, e mette in luce la complessità dei motivi che conduce ad un vero e proprio braccio di ferro in cui i due contendenti scommettono da un lato l'ipotesi modernizzatrice di coinvolgimento di vaste aree periferiche nel tessuto capitalistico dell'economia italiana e dall'altro la possibilità di sopravvivere come classe egemone e garante degli equilibri politici e sociali nel Mezzogiorno.

La formazione del « Comitato Promotore dei Consorzi di Bonifica dell'Italia Meridionale ed Insulare » diretto da Ferdinando Rocco e subito articolato in comitati regionali e provinciali a cui aderisce la quasi totalità della grande proprietà terriera sottoposta a vincoli di bonifica; le manifestazioni di piazza nei centri rurali con cortei di contadini guidati dai notabili locali che protestano contro la « speculazione affaristica » dell'alta banca; le pressioni dirette sul governo Mussolini da parte dell'agraria presente in Parlamento, ottengono prima la sospensione della legge Serpieri 18 maggio 1924 sulle trasformazioni fondiarie e

¹⁹ Notizie più dettagliate in G. Barone, *Partiti ed élites politiche*, in AA.VV., *Società e letteratura a Catania fra le due guerre*, Palumbo, Palermo 1978, pp. 29-86. Ma sulle vicende siciliane si rimanda ad un lavoro di prossima pubblicazione e basato su un'ampia documentazione tratta da archivi pubblici e privati.

poi la sua sostanziale modifica col decreto 29 novembre 1925, che annulla la clausola dell'esproprio e riconosce ai proprietari riuniti in consorzio il diritto di prelazione delle opere idrauliche e agrarie della bonifica. Anche questa scelta di politica agraria si colloca nella svolta autoritaria che il fascismo compie nel 1925: nelle campagne meridionali torna a prevalere l'egemonia del blocco agrario arroccatosi compatto nella difesa degli antichi privilegi di classe. Da questo momento saranno i consorzi dei proprietari, e non più il capitale finanziario settentrionale, a gestire la bonifica integrale ²⁰.

Torniamo rapidamente sul caso siciliano, per esemplificare gli esiti della svolta legislativa imposta dalla grande proprietà meridionale al fascismo alla fine del 1925. La SIBI, che aveva puntato tutte le sue *chances* sull'unificazione dei comprensori di bonifica del catanese e del siracusano mediante l'ampliamento ad uso irriguo del serbatoio naturale del vecchio lago di Lentini (progetto Omodeo), nel 1926 si vede strappare la concessione dell'opera dagli agrari siracusani capeggiati dal senatore barone Beneventano sulla base di un nuovo progetto centrato sul prosciugamento del lago e sulla utilizzazione dei suoi 1500 ha. per colture seminate asciutte. Non dimentichiamo, naturalmente, che la battaglia del grano e poi la svolta deflazionistica del 1927 convincono gli agrari ad abbandonare le colture intensive e comunque a volgersi alla cerealicoltura protetta. La SIBI nel 1930 andrà in liquidazione, nel 1928 i fascisti locali liquidano politicamente Carnazza, la SGES chiude i suoi interventi nel campo agricolo con una grossa perdita; la modernizzazione agraria della Sicilia orientale è così fallita. Ma chi vince? Non certo gli agrari assenteisti, ma i proprietari alla Beneventano, che fanno la bonifica (vedi il prosciugamento del lago, con l'eliminazione della malaria) ma subordinatamente alla tradizionale coltura ce-

²⁰ Manca uno studio analitico sull'azione politico-organizzativa condotta dal Comitato promotore dei Consorzi di bonifica nell'Italia meridionale ed insulare: qualche accenno in A. Lytelton, *La conquista del potere. Il fascismo dal 1919 al 1929*, Laterza, Bari 1973, p. 564 sgg.

realicola. Questo è un frammento della storia della bonifica integrale in Sicilia, che però riflette la complessità delle linee che si scontrano all'interno dello stesso blocco agrario.

Le vicende siciliane sollecitano un'ulteriore considerazione da estendersi a tutta l'area meridionale. Con la sconfitta dell'ipotesi nittiana di ristrutturazione capitalistica delle campagne meridionali affidata ai settori di punta dell'industria e della finanza settentrionale, il regime fascista ha già perso in partenza, prima ancora degli sbandierati stanziamenti della legge Mussolini del 1928 e della successiva unificazione normativa attuata dalla legge Serpieri del 1933, la battaglia per la realizzazione della bonifica integrale nel Mezzogiorno. Ma l'analisi sulle cause che determinarono il fallimento della scommessa fascista sulla validità dei consorzi dei proprietari appare molto più complessa della univoca spiegazione con cui oggi si continua a ribadire l'esistenza di una volontà esplicita e precisa da parte della proprietà terriera di sabotare la bonifica. Io su questo punto sarei molto meno rigido e schematico di certe impostazioni, che ripetono meccanicamente la tesi sereniana dell'incameramento speculativo e passivo dei contributi statali da parte della proprietà terriera. Ma andiamo a vedere come avveniva il meccanismo del finanziamento: innanzitutto il consorzio dei proprietari doveva anticipare dei capitali per le spese di primo impianto e per la redazione dei progetti; in secondo luogo esso doveva provvedersi di una attrezzatura tecnica che gli mancava completamente; infine i contributi statali venivano erogati posticipatamente e c'era quindi un problema di provvedere sul mercato dei capitali tutta una serie di anticipi che potessero permettere di scontare le annualità dello Stato. Ma come poteva avviarsi tutto ciò, quando a partire dalla grande crisi degli anni '30 il mercato dei capitali è in intero subbuglio, quando i problemi drammatici sono quelli della ristrutturazione capitalistica dell'industria settentrionale? Si comprende così lo scontro tra Mussolini e Serpieri conclusosi con la defenestrazione del principale teorico della bonifica integrale di fronte alle difficoltà tecniche e finanziarie che gli agrari si trovarono ad affrontare nello stesso momento in cui il regime

fascista aveva affidato ad essi la gestione diretta della trasformazione fondiaria. Il generale atteggiamento di resistenza passiva con cui gli agrari riuscirono a svuotare la legislazione bonificatrice fascista non può riferirsi soltanto alla intermediazione parassitaria degli stanziamenti pubblici, finalizzati quasi esclusivamente per la costruzione di case coloniche e strade interpoderali utili ad impinguare la rendita fondiaria senza alcun corrispettivo di mutamenti nell'assetto della proprietà e delle rotazioni colturali, ma pure si inquadra nel più generale processo di arretramento delle posizioni egemoniche della grande proprietà terriera meridionale. Gli scarsi risultati ottenuti nella realizzazione della bonifica integrale ripropongono perciò il problema storiografico della crisi del blocco agrario, la cui parabola discendente si deve collocare in una scala diacronica di medio periodo che culmina e si intreccia con la ristrutturazione dell'economia italiana durante la grande depressione degli anni trenta²¹.

Nonostante l'ideologia ruralistica fascista e gli stanziamenti sulla carta previsti dalle leggi del 1928 e del 1933, crisi economica e scelta di classe del regime impongono in questi anni un necessario drenaggio di capitali e di risorse pubbliche verso i settori dell'industria settentrionale, che non lascia più spazio ad ipotesi di riformismo meridionalistico. Consorzi e comprensori di bonifica, che gli agrari del Sud avevano opportunamente conquistato alla metà degli anni '20, non solo per battere la pericolosa penetrazione del capitale finanziario nelle campagne ma anche perché avevano intravisto in essi nuovi strumenti per la gestione ed il controllo sociale del territorio, sotto l'incalzare della crisi diventavano gusci istituzionali non più idonei a mantenere le basi di consenso, dal momento che si andavano notevol-

²¹ Sulla crisi del blocco agrario cfr. R. Villari, *La crisi del blocco agrario*, e l'intervento di G. Giarrizzo nel volume che raccoglie gli atti del convegno di Bari su *Togliatti e il Mezzogiorno*, Editori Riuniti, Roma 1977, vol. I, pp. 3-34, 399-408. V. pure AA.VV., *Nord e Sud nella crisi italiana 1943-45*, Pellegrini, Cosenza 1977 e G. Barone-S. Lupo-M. Saija-T. Vittorio, *La Sicilia negli anni Trenta: appunti di ricerca*, « Archivio Storico per la Sicilia orientale », 1977, fasc. III, pp. 507-523.

mente restringendo i margini speculativi sulla intermediazione della spesa pubblica mentre intatti restavano gli oneri contributivi e fiscali a carico dei consorziati. Contro l'esazione di tributi, ad esempio, la resistenza spesso non proveniva dai grandi agrari che controllavano il consorzio, ma da piccoli e medi proprietari del comprensorio che non intendevano sottoporsi ai cosiddetti vincoli di bonifica: l'esplorazione degli archivi dei più importanti consorzi siciliani di bonifica, appena avviata da chi scrive queste righe, consente di tracciare in modo approfondito e da un angolo visuale trascurato le coordinate lungo le quali si articola il deterioramento dell'egemonia sociale del blocco agrario. Il sostanziale fallimento dell'opzione filoproprietaria spiega pure il mutamento di strategia operato dal regime fascista a partire dal 1936-37: la massiccia ripresa della colonizzazione in Libia come valvola tradizionale di smaltimento della eccedenza demografica²², e il riaffiorare del dibattito da parte dei redivivi tecnici nititiani, sulle pagine della rivista « Bonifica e Colonizzazione », da cui prende le mosse, con legge del gennaio 1940, la fondazione dell'Ente di colonizzazione del latifondo siciliano, cioè un tentativo tardivo di eliminare l'influenza dei proprietari nei consorzi di bonifica e di dirigere direttamente dall'alto l'opera di trasformazione fondiaria, quando ormai il dramma rinnovato di una guerra mondiale disarticolava le residue basi di massa del fascismo nel Mezzogiorno²³.

GIUSEPPE BARONE

²² C. Segrè, *L'Italia in Libia. Dall'età giolittiana a Gheddafi*, Feltrinelli, Milano 1978.

²³ N. Gallerano, *La disgregazione delle basi di massa del fascismo nel Mezzogiorno e il ruolo delle masse contadine*, in AA.VV., *Operai e contadini nella crisi italiana del 1943-44*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 435-496.

Prof. GIUSEPPE GIARRIZZO, *Direttore responsabile*
Finito di stampare il 10-XII-1979 nella Tip. « Edigraf » di Catania
Autorizz. 6-VII-1948 n. 25 del Reg. Periodici Tribunale di Catania

Proprietà letteraria - Reg. pubblico gen. opere protette, n. 1/037303

PREZZI E ABBONAMENTI

Un numero L. 8.000

Abbonamento annuo L. 16.000

Annata arretrata L. 24.000

Eestero: aumento del 50%.

Spedizione in contrassegno oppure versamento sul c/c postale
N. 16/5542

intestato a:

Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum Gymnasium - Catania

Direzione e Amministrazione:

Facoltà di Lettere, Università degli Studi, Catania - Tel. 226.242.